

TUMULTES

Vers une pensée politique postcoloniale

À partir de Frantz Fanon

sous la direction de
Sonia Dayan-Herzbrun

n°31
octobre 2008

ÉDITIONS
KIMÉ

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Tumultes

numéro 31

**Vers une pensée politique postcoloniale
À partir de Frantz Fanon**

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre

Editions Kimé
2, impasse des Peintres
75002 Paris

Tumultes

Cahiers du Centre de Sociologie des Pratiques
et des Représentations Politiques
Université Paris Diderot — Paris 7

Directrice de publication

Sonia Dayan-Herzbrun

Secrétariat de rédaction

Valérie Löwit

Comité de rédaction

Patrick Cingolani, Christophe David, Annie Dequeker
Nicole Gabriel, Anne Kupiec, Isabelle Lacoue-Labarthe
Martine Leibovici, Denis Merklen, Louis Moreau de Bellaing
Géraldine Muhlmann, Numa Murard
Raphaëlle Nollez-Goldbach, Fatou Sow
Étienne Tassin, Eleni Varikas

Comité de lecture

Mohamed Berrada (Rabat), Luc Boltanski (EHESS)
Emilio De Ipola (Buenos Aires)
Souleymane Bachir Diagne (Université de Columbia, N Y)
Roberto Esposito (Naples), Didier Fassin (Paris 13)
Maurice Goldring (Paris 8)
Jacqueline Heinen (Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines)
Maria Jarosz (Varsovie), Robert Legros (Bruxelles)
Denes Nemedi (Budapest), Hans Nicklas (Francfort)
Daniel A. Reis (Rio de Janeiro), Benjamin Stora (INALCO)

Périodicité semestrielle

Rédaction

Université Paris Diderot — Paris 7
C.S.P.R.P. — Tumultes
case courrier 7101
75205 Paris cedex 13
Tél/fax : 01 57 27 66 86
valerie.lowit@univ-paris-diderot.fr

Diffusion

Editions Kimé
2, impasse des Peintres
75002 Paris
Tél : 01 42 21 30 72
Fax : 01 42 21 30 84
kime.editions@wanadoo.fr

Vers une pensée politique postcoloniale

À partir de Frantz Fanon

Sommaire

Présentation	5
--------------	---

Fanon dans la révolution algérienne

Frantz Fanon et le messianisme paysan Mohammed Harbi	11
--	----

Discrimination et violence Tassadit Yacine	17
--	----

De la psychiatrie à la politique

Psychiatrie institutionnelle à Blida Numa Murard	31
--	----

Le Fanon de Homi Bhabha. Ambivalence de l'identité et dialectique dans une pensée postcoloniale Maria-Benedita Basto	47
--	----

En relisant Fanon. Le droit à la folie. Les luttes contre la psychiatrie institutionnelle en Israël Ruchama Marton	67
--	----

Décoloniser le savoir

La réception de Frantz Fanon au Brésil Antonio S. A. Guimarães	81
--	----

Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon Lewis R. Gordon	103
--	-----

Littérature et métapsychanalyse de la race.
(Après et avec Fanon)

Jean-Paul Rocchi

125

Entre nations et empire

Retour sur l'empire et la nation.
Cinquante ans après Bandung

Partha Chatterjee

147

Les limites du nationalisme : citoyenneté et État.
(Le nationalisme comme idéologie anticoloniale :
une contextualisation)

Patricia McFadden

167

Refuser la globalisation et la nation authentique.
La politique féministe dans la conjoncture actuelle

Nivedita Menon

185

Présentation

Il faudra un jour se demander pourquoi la théorie postcoloniale a été si tardivement connue en France et pourquoi elle n'y a connu à peu près aucun développement propre. Cette situation est d'autant plus paradoxale que Frantz Fanon auquel se réfèrent la plupart des auteurs dont on considère qu'ils appartiennent à ce courant, est né dans un département français, la Martinique, a fait ses études de psychiatrie en France et a écrit en langue française. Un colloque organisé à l'Unesco à l'automne 2007 appelait à « Penser aujourd'hui à partir de Frantz Fanon ». À un moment où l'impensé de la colonie refait surface en France sous les traits d'un racisme rampant, de guerres qui ne veulent pas dire leur nom, d'une provincialisation de la pensée, il est effectivement urgent de relire des textes souvent mal interprétés en raison de la lecture étroite et surtout datée qu'en a faite Jean-Paul Sartre, comme le rappelle dans ce numéro de *Tumultes* le sociologue brésilien Antonio Sérgio A. Guimarães.

Notre souci cependant, dans les pages qui suivent, a été non pas tant de reprendre une lecture des pages de Fanon, que de montrer comment la pensée politique avait été renouvelée et continuait à l'être si seulement on s'engageait dans la brèche ouverte par ce précurseur. De Fanon on peut dire qu'il est véritablement le fondateur de la pensée postcoloniale, dans la mesure où il pense la colonisation à partir de sa position de colonisé, comme le montre Tassadit Yacine. Et c'est bien de penser qu'il s'agit là. Il y a eu, un peu avant lui, de très grands poètes qui ont dit la colonisation, que l'on songe à Léopold Sedar Senghor, avec son *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, ou encore à Aimé Césaire. Mais avec Fanon on passe à un tout autre registre, qui est celui

de la pensée politique, d'une pensée qui ne se limite pas à la négritude, quelles que soient l'importance de ce concept et la diversité des usages qui en ont été faits. Parce qu'elle s'est déplacée de la situation proprement antillaise, objet de *Peau noire, masques blancs*, à l'analyse du phénomène colonial lui-même ainsi que du processus de décolonisation, Edward Said a qualifié la pensée de Fanon de « théorie voyageuse¹ ». En se formant à travers des déplacements dans l'espace, de la Martinique à la métropole, puis à l'Algérie et au continent africain, cette pensée y a acquis une dimension d'universalité, mais d'un universel ouvert, critique, conflictuel, toujours en mouvement. Il ne s'agit pas de penser un monde coupé en deux, mais au contraire de se réapproprier les instruments théoriques et linguistiques du colonisateur pour que soit possible une critique qui fasse tomber les masques et qui permette de retrouver l'homme derrière le colonisé, mais aussi derrière le colonisateur, « cet homme à la fois ordonnateur et victime d'un système qui l'avait étouffé et réduit au silence² ». La critique épistémologique à laquelle Lewis R. Gordon nous invite s'inscrit dans cette prise en compte d'un monde humain dans lequel l'histoire, y compris celle du savoir, doit être reconsidérée et proprement décolonisée, non par relativisme, mais pour se mettre en route vers davantage d'universel.

Fanon ne s'est pas seulement déplacé dans les espaces. Confronté à des expériences multiples, il n'en a jamais privilégié l'une par rapport à l'autre. Ambassadeur itinérant en Afrique du Gouvernement Provisoire de la République Algérienne (GPRA), dans ses moments de liberté il relisait les textes de François Tosquelles, qui l'avait introduit à la psychiatrie institutionnelle, cette psychiatrie institutionnelle qu'il va pratiquer à Blida, dans les conditions que nous décrit Numa Murard. Le lien entre psychiatrie et politique est central chez Fanon, nourri aussi de psychanalyse, comme le rappelle Maria-Benedita Basto, lectrice ici des textes que Homi Bhabha a consacrés à Fanon. Les différents niveaux s'interpénètrent. La relation coloniale déshumanise et aliène, en tous les sens du terme, les colonisés. L'article de la psychiatre israélienne Ruchama Marton montre à quel point la situation dénoncée par Fanon à propos de l'Algérie

1. Edward Said, « Retour sur la théorie voyageuse », *Réflexions sur l'exil*, Actes Sud, 2008, pp. 555-572.

2. Frantz Fanon, *Sociologie d'une révolution*, Ed. Maspéro, 1968, p. 15.

est la même qui règne aujourd'hui dans les territoires palestiniens occupés par Israël. Dans la lettre de démission (1956) de sa fonction de médecin-chef du service de psychiatrie de l'hôpital de Blida, Fanon n'écrivait-il pas : « Si la psychiatrie est la technique médicale qui se propose de permettre à l'homme de ne plus être étranger à son environnement, je me dois d'affirmer que l'Arabe, aliéné permanent dans son pays, vit dans un état de dépersonnalisation absolue » ?

Dans le même temps, la formation psychanalytique et l'expérience psychiatrique donnent à Fanon l'intuition d'introduire dans ses analyses des dimensions qui jusque-là ont été largement exclues de la théorie politique, sauf peut-être chez Adorno dont, selon Edward Said, il se rapproche sur certains aspects³. Fanon donne en effet un sens « politique » à des questions qui ne l'étaient pas classiquement comme la culture, la race, la souffrance (en particulier la souffrance mentale), la sexualité, et finalement la subjectivité. La pensée politique postcoloniale va s'emparer très largement de ces questions, et acquérir une multidimensionalité qui interdit qu'on l'assigne à une discipline universitaire unique. Fanon a été l'un des tous premiers, avec Adorno — qu'il n'a pas lu — à faire apparaître les assignations identitaires, le plus souvent binaires (colonisateur/colonisé, blanc/noir, homme/femme, etc.) comme des logiques de domination et à donner une voix aux « damnés de la terre ». Fanon ouvre ainsi à la possibilité d'introduire le genre (Nivedita Menon et Patricia McFadden) ainsi que le queer, dans l'analyse des phénomènes politiques, toujours envisagés en même temps dans leur dimension raciale et coloniale.

S'il y a, en effet, un constat sur lequel s'entendent les différents auteurs qui, dans ce numéro de *Tumultes*, se situent dans la perspective postcoloniale — qu'ils soient originaires des Caraïbes (Lewis R. Gordon), du Moyen-Orient (Ruchama Marton), du continent africain (Patricia McFadden), d'Amérique du Sud (Antonio Sérgio A. Guimarães ou de l'Inde (Partha Chatterjee et Nivedita Menon) —, c'est que si une certaine forme de colonisation a pris fin à peu près partout, le phénomène colonial revêt aujourd'hui un autre visage qui est celui de l'empire. En ce sens les questions que posaient Fanon sur la lutte anti-coloniale ne sont pas closes. Mohammed Harbi reconstitue

3. Edward Said, *article cité*.

autour de la question paysanne, les termes du débat de l'Algérie de la fin des années 1950. Cette question est à l'horizon des développements que Patricia McFadden consacre au Zimbabwe actuel, et plus généralement au sud de l'Afrique. Mais elle rencontre ici, comme les autres auteurs vivant dans les pays jadis colonisés, la question du nationalisme. On sait que pour Fanon le nationalisme n'était qu'une condition de la lutte de libération qu'il fallait dépasser, et qu'un parti national avait toute chance de se transformer, comme il l'écrivait, en « dictature tribale ». C'est ce débat sur la nécessité du moment nationaliste, mais aussi de sa critique, que poursuivent Partha Chatterjee, Nivedita Menon et Patricia McFadden. La globalisation, qui est un des visages de l'empire, oblige à envisager le phénomène colonial à la fois dans ce qu'il a de transnational et de sub-national.

C'est dire que le postcolonial concerne aussi bien les pays que l'on dit du « Nord » que les autres. Non seulement, comme l'écrit Stuart Hall, « la colonisation ne fut jamais seulement externe aux sociétés de la métropole impériale⁴ », mais elle marque aujourd'hui l'ensemble des sociétés du monde. Amorcer une pensée politique postcoloniale ce n'est pas imaginer que le phénomène colonial a pris fin, sans autre forme de procès. C'est au contraire lui donner une visibilité, accepter des regards et des paroles autres que ceux que les institutions nous ont accoutumés à trouver seuls légitimes, et à partir de ce décentrement, tenter d'aller vers davantage d'universel. Cette nouvelle livraison de *Tumultes* voudrait y contribuer, en rappelant que Fanon fut l'initiateur de cette démarche.

Sonia Dayan-Herzbrun

4. Stuart Hall, *Identités et Cultures*, Éditions Amsterdam, 2007, p. 273.

Fanon dans la révolution algérienne

Frantz Fanon et le messianisme paysan*

Mohammed Harbi

Historien

Je traiterai l'un des thèmes les moins significatifs aujourd'hui de la pensée de Frantz Fanon, à savoir le problème de la capacité des classes dans un processus révolutionnaire et tout particulièrement le rôle de la paysannerie. Mon propos ne sera pas académique, mais celui d'un témoin et acteur.

L'on sait que ce thème du rôle de la paysannerie a, dans les années soixante, passionné tous les acteurs politiques et tous les théoriciens qui trouvaient les partis politiques communistes inefficaces et qui, dans un même mouvement, attribuaient leur limite à la classe ouvrière dont les communistes se disaient les interprètes exclusifs. L'histoire, en fait, a tranché ce débat et notre travail aujourd'hui consiste à confronter la vision que Fanon avait du processus révolutionnaire, avec la réalité des faits qui la justifient ou la contredisent. N'oublions pas, cependant, que Frantz Fanon appartenait à une famille intellectuelle et idéologique dont le ressort principal était l'ancrage dans la tradition révolutionnaire qui a sa source dans la revendication de l'égalité abstraite et universelle entre tous les hommes. La fréquentation durable de militants algériens de premier plan lui a

* Mohammed Harbi commente ici les positions défendues au sein du FLN par Fanon et connues à travers un certain nombre de ses textes, en particulier le chapitre 3 (« Mésaventures de la conscience nationale ») des *Damnés de la terre*.

permis de se familiariser avec l'histoire du nationalisme algérien. Et pour qui a vécu le nationalisme algérien, on retrouve dans la formulation théorique de Fanon, des ingrédients d'itinéraires de gens qu'il a connus. Il en est un qui a été quasiment son passeur dans la connaissance de l'histoire du nationalisme algérien, qui a élaboré avec lui un programme à l'usage du conseil national de la révolution en 1959 et qui a aussi été son compagnon dans les pays d'Afrique. Il s'agit du Commandant Omar Oussedik. Il faut donc connaître Omar Oussedik et son itinéraire pour comprendre quels sont les éléments que Fanon a puisés chez lui. Omar Oussedik était un élève de l'École normale de La Bouzaréah. Il a fréquenté aussi le lycée Ben Aknoun. Son adhésion au parti du peuple algérien date de la Seconde Guerre mondiale. Il a joué un rôle important dans l'organisation du PPA clandestin. Au congrès de février 1947, Omar Oussedik soutint la création d'une organisation paramilitaire en vue de préparer l'action armée. Il est entré, à ce titre, au comité central. Arrêté et condamné à trois ans d'emprisonnement entre 1948 et 1951 et soupçonné, en son absence, d'appartenir à une faction berbériste, il a été exclu du PPA. À sa sortie de prison, il émigre en France et milite à la CGT. De retour en Algérie en 1953, il adhère au parti communiste et collabore à *Alger républicain*. Comme d'autres militants de Kabylie, il est à la fois fils des lumières et fils d'une société patriarcale. Et l'on retrouve des éléments, aussi bien des lumières que de la société patriarcale dans l'itinéraire idéologique d'Omar Oussedik. En quelque sorte, il mêlait des éléments de traditionalisme paysan à des thèmes nationalistes et révolutionnaires. En 1949 déjà, il est de ceux qui, au PPA, accusaient les dirigeants d'Alger d'être les partisans d'une stratégie de type électoraliste et expliquait que les ruraux étaient l'avenir du pays. En fait, cette histoire des ruraux comme avenir du pays participe d'un imaginaire qu'on retrouve chez un sociologue historien comme Ibn Khaldoun.

Ibn Khaldoun, confronté aux conséquences de la faiblesse sociale des villes sur la stabilité du pouvoir, a cru déceler dans les « vices » des citadins la cause des maux de la société. Et il louait la valeur guerrière des tribus qui étaient à l'origine de la fondation des grandes dynasties.

Omar Oussedik est un personnage à facettes multiples. Il a, d'une certaine manière, pris une grande part à l'élaboration du

mythe paysan, y compris en transfigurant le rôle des ruraux dans la guerre. Je parle de transfiguration, parce que sorti du maquis après avoir été nommé secrétaire d'État au gouvernement provisoire, il a fait, dans *El Moudjahid* un récit tout à fait idyllique de la situation et de l'attitude des ruraux dans la guerre de libération. Or, au moment même où il dressait ce tableau, les ruraux algériens étaient dans une situation de détresse. D'abord parce qu'ils étaient sous surveillance, l'armée française ayant, pour couper la résistance de ses bases sociales, enfermé plus de deux millions de ruraux dans des camps de regroupement. En second lieu, parce que le FLN lui-même, dans ses rapports avec les ruraux, avait eu de très grandes difficultés. Partout où ils ont refusé sa tutelle, il s'est comporté avec eux en conquérant. Dans certaines régions comme l'Ouarsenis, les Aurès et la Kabylie, eurent lieu de nombreux drames qui ont permis à la France de fournir des armes à nombre de communautés rurales pour leur autodéfense. Ces réalités ont été évacuées du tableau. Autre donnée évacuée du tableau : l'appareil colonial coupé de la population ne s'est pas disloqué pour autant. Il arrivait encore à fonctionner. Et l'un des éléments qui montre qu'il fonctionnait est la question du service militaire. Nombre d'Algériens continuaient à répondre à l'appel de l'armée qui voulait les enrôler. Je dispose de statistiques qui ne sont pas très satisfaisantes, dans la mesure où elles ont été élaborées par des militaires, sans souci de critères scientifiques. Du 1^{er} novembre 1954 au 1^{er} juin 1956, on a appelé 138 000 Algériens sous les drapeaux. Seuls 3 600 d'entre eux ont déserté. Il y eut aussi beaucoup d'engagés dans l'armée coloniale. Ils sont au nombre de 42 276 dont 2 400 déserteurs. Ce n'est qu'à partir des années 1960 que le nombre des déserteurs augmente. Au moment où la victoire du FLN pointe, le mouvement des désertions s'accélère. Je disais que ce tableau était imparfait, parce qu'il ne tient pas compte de l'insoumission. En effet, les gens ne répondaient pas. La statistique est élaborée en ne tenant compte que de ceux qui ont répondu à l'appel du service militaire. Les insoumis n'étaient pas recensés. Le professeur Charles Jauffret, en 1956, évaluait à 56 % le pourcentage d'insoumis. On peut légitimement contester la validité de ces statistiques, mais elles sont au moins indicatives d'une situation. Le mythe du paysan radical, Franz Fanon va le rencontrer aux frontières algéro-tunisiennes, où l'on trouve essentiellement des éléments venant de l'est algérien et qui ont une méfiance instinctive à l'égard des citadins qui

constituent l'essentiel de leur encadrement. Ces ruraux considéraient qu'ils étaient les dépositaires de la pureté ancestrale et il y avait chez eux un rapport romantique à la ville, sous la forme du mythe de la ville malfaisante. Ces idées vont influencer nombre d'intellectuels chez qui va se dessiner, sous la pression du milieu, une involution. Ce discours, dont on retrouve des éléments chez Fanon, apparaîtra tardivement sur le plan politique. La plateforme politique du FLN, celle de la Soummam, affirmait en 1956 le rôle prépondérant des citadins, qui étaient l'avant-garde. À partir de 1959, après la bataille d'Alger, d'autres formulations idéologiques ont cours chez les militants et les dirigeants du FLN. Comment expliquer cela ? Par des faits politiques comme le refoulement du FLN hors des grandes villes. À Oran, il ne se passait pas grand-chose. À Alger, il y a une vie politique marquée par le nationalisme mais la ville a été, en fait, plus au moins neutralisée. Il y a un autre phénomène : l'essoufflement des wilayas. Les wilayas ont été soumises à de grandes offensives militaires avec le plan Challe. Des difficultés commencent à apparaître — difficultés d'autant plus grandes que les populations sont, dans les campagnes, appauvries et ne sont plus en mesure de soutenir matériellement l'armée de libération, ce qu'elles faisaient par le passé. C'est un phénomène important. On assiste également à des crises internes qui se traduisent par des purges assez violentes, notamment en Kabylie et dans les Aurès. Il en résulte un trouble et de nouvelles interrogations d'une fraction de l'armée aux frontières qui pousse à la formulation d'une idéologie nouvelle. Les plus radicaux vont placer leurs espoirs dans la formation d'une armée centralisée aux frontières, car jusqu'en 1959, l'armée aux frontières n'était pas centralisée. Les contingents étaient régionalisés et il y avait entre ces contingents des conflits concernant la répartition de l'armement, l'allocation des ressources financières, etc. L'idée de la centralisation va donc cheminer et elle va se faire en 1959 sous la direction d'un État-major. Quant on parle des paysans, à ce moment-là, il faut entendre l'armée de libération nationale. Le FLN avait organisé les villes. Il avait organisé les syndicats dans les villes. Il avait mis en place une organisation pour les étudiants, une organisation pour les commerçants. Mais il y a deux catégories de la population qui ne sont pas organisées, les paysans et les femmes. Les idées que Fanon va développer sont des idées qui circulent chez beaucoup de cadres. Il va s'en saisir, les formuler,

les rationaliser et les présenter dans le langage universel contemporain. Cette formulation était d'autant plus attractive que les Algériens, les cadres de l'armée de libération commençaient à se tourner vers les expériences du Viêtnam et de la Chine. C'est cela qui est à l'origine de l'idée de la révolution par les campagnes. Cette analyse va servir essentiellement à des groupes qui n'ont rien à voir avec le monde rural du point de vue de leurs intérêts. Ils cherchaient à prendre le pouvoir. En 1962, lorsque Ben Bella arrive au pouvoir, il y a parmi ses opposants, les syndicats ouvriers. Le discours qui considérait que la révolution en Algérie se ferait grâce à une avant-garde paysanne était aussi une manière de les neutraliser. Il y a une donnée sociale mise en relief par Jean Chesneaux dans ses travaux sur l'Asie qui rend mieux compte de la dynamique des luttes de libération nationale. La ville n'est pas l'antithèse de la campagne, elle serait plutôt le point d'insertion de formes nouvelles de vie sociale et un foyer de concentration des maux de la société tout entière.

Discrimination et violence

Tassadit Yacine

E.H.E.S.S.

Les damnés de la terre (1961) est l'un des grands livres de Frantz Fanon dont les analyses sont d'autant plus intéressantes qu'elles sont pour certaines d'une actualité troublante.

Cependant peut-on évoquer Fanon sans le replacer dans le contexte social et politique dans lequel il a eu à produire ce texte : un Tiers-Monde dans la tourmente de la décolonisation et surtout d'une Algérie en lutte pour sa libération ?

Pour donner toute son importance à la vision de Frantz Fanon, il est important de renvoyer à la colonisation et à un système de domination instauré depuis 1830. Il faudrait par ailleurs mettre *Les damnés de la terre* en parallèle avec un texte d'un intellectuel algérien — à la fois semblable et différent — écrit à la même époque, portant aussi sur les discriminations qui seront à l'origine d'un déferlement de la violence en Algérie et dans le reste du monde colonisé. La comparaison me semble importante car elle permet de montrer que ce qui est exposé, analysé, défendu par Frantz Fanon est en réalité la préoccupation de tous ceux qui ont été sensibles à la question coloniale et qui n'avaient pas les instruments intellectuels pour la décrire, le fait même d'énoncer la réalité (c'est-à-dire les rapports inégalitaires entre colonisateurs et colonisés) étant imputé à une position politique quand cela n'est pas perçu comme une atteinte à la légitimité coloniale... Dans cette grande masse colonisée, il y

avait ceux qui ne savaient ni lire ni écrire et dont l'écho retentit sous la plume de Fanon parce qu'il avait senti une souffrance indicible et inaudible. Le retentissement de cette souffrance est d'autant plus évident pour lui qu'il la ressentait à la fois comme sujet et objet : comme médecin français d'origine « antillaise » et comme patriote algérien. Il est inutile de m'attarder sur *Peau noire, masques blancs* dont le lecteur sait que cela participe d'une auto-socio-analyse, procédé que l'on va retrouver également chez Jean Amrouche, ce poète — devenu journaliste par la force de l'histoire — qui décrit les effets de la colonisation en partant de sa propre situation dans ses « Notes pour une esquisse du portrait du colonisé ». Je m'attacherai plutôt à tracer les grandes lignes qui informent sur les discriminations à l'origine de la guerre qui se déclenchera en 1954.

Avant de poursuivre, il est important de revenir au sens du terme « discriminer » et de voir comment il est perçu dans la réalité et dans les représentations.

Selon le Littré, ce terme veut dire « séparer l'un de l'autre deux objets, les distinguer... ». Le projet de la colonisation est naturellement d'occuper un espace, de le travailler et de le séparer de ses anciens propriétaires. Ce procédé d'appropriation nécessite des signes et des symboles que le nouveau conquérant met en place pour acquérir une légitimité fondée sur sa seule supériorité donnée comme allant de soi par rapport au colonisé.

Discrimination et spatialité

La domination est visible parce qu'elle s'inscrit dans l'espace, dans la campagne d'abord, puis dans la ville, qu'il faut étudier comme lieu stratégique, à la fois réel et symbolique, de la lutte entre les colonisateurs et les colonisés (cf. la bataille d'Alger en 1954).

L'emplacement des cités, leur architecture, donne une idée précise de la position occupée par chacun des protagonistes dans l'espace social et politique. Ce n'est pas par hasard qu'il y avait deux quartiers : le quartier européen et la « cité indigène¹ ».

1. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 31.

Loin de former un tout « homogène », le monde colonial est compartimenté, fragmenté pour éviter la proximité, le mélange de deux populations séparées par l'histoire. « Sans doute est-il superflu, sur le plan de la description, de rappeler l'existence de villes indigènes et de villes européennes, d'écoles pour indigènes et d'écoles pour Européens, comme il est superflu de rappeler l'*apartheid* en Afrique du Sud. Pourtant, si nous pénétrons dans l'intimité de cette compartimentation, nous aurons au moins le bénéfice de mettre en évidence quelques-unes des lignes de force qu'elle comporte. Cette approche du monde colonial, de son arrangement, de sa disposition géographique va nous permettre de délimiter les arêtes à partir desquelles se réorganisera la société décolonisée². »

Cette vision compartimentée montre avec force que l'univers du colonisé est divisé en deux : « la ligne de partage, la frontière en est indiquée dans les casernes et les postes de police... ». Ces deux zones ne sont pas destinées à se compléter, loin de là..., mais à s'opposer. Cet espace habité par le colon est un espace protégé, propre à l'image même du colon, à la représentation de son corps.

Espace et représentation du corps

La ville est un corps vivant, elle a une couleur, une odeur, une apparence physique. La ville est ce lieu où s'organise l'espace en fonction de l'« espèce », une espèce que l'auteur renvoie à l'humanité et l'autre à l'animalité, c'est-à-dire disqualifiée de toute humanité : « le colonisé est un animal ». Le dominant est donc celui qui a le pouvoir de tracer la frontière, la limite : il est celui qui trie et sépare en veillant à la « pureté » de l'espèce humaine.

La ville du colon est donc une ville de Blancs venus d'ailleurs. Ce sont des conquérants, des « étrangers » qui s'installent à l'extérieur, loin des casbahs, des médinas et des ghettos. Le corps de cette catégorie d'habitants est sacralisé. Il est représenté comme corps habillé, chaussé, repu et hautain. À l'instar de l'image que renvoient les pieds du colon : des pieds chaussés pour marcher sur des rues « sans trous et sans cailloux ». Image qui confirme à l'évidence une appartenance à

2. *Ibid.*

un mode d'habitat (et donc d'urbanisme) : « la ville du colon est une ville repue, paresseuse, son ventre est plein à l'état permanent », par opposition à celle du colonisé qui est une ville affamée, affamée de pain, de viande, de chaussures, de charbon, de lumière³ ». La ville du colonisé est à l'image du corps du dominé, elle est « accroupie », « à genoux », « vautrée ». Elle est étroite, sombre et désordonnée, dénuée de « formes ».

La relation établie entre le lieu (l'aménagement de l'espace : clair, vaste, exposé, construit sur un mode rationnel, beau) et l'homme est évidente. Par contraste avec l'architecture de la ville européenne caractérisée par son histoire (les statues des généraux, des ingénieurs et des clercs), celle du colonisé existe en négatif (des ruelles étroites, sombres, sans lignes et sans esthétique).

Cet univers balisé, délimité, est naturellement habité par des « espèces » différentes et, selon l'auteur, caractérisé par des inégalités économiques. L'énorme différence des modes de vie de ceux qui l'habitent ne parvient jamais à masquer les réalités humaines dans lesquelles ils sont pris. En effet, la ville indigène est une ville homogène car emplie de « nègres », de « bicots ». L'habitat du colonisé est donc un lieu « mal famé » où l'homme est destitué de sa qualité humaine. Il naît n'importe où et n'importe comment. Il peut également mourir de la façon la plus banale qui soit... C'est un être sans importance dont la vie ne compte pas.

« La ville du colonisé, ou du moins la ville indigène, le village nègre, la médina, la réserve est un lieu mal famé, peuplé d'hommes mal famés. » C'est un homme sans intervalle, les hommes y sont les uns sur les autres, les cases les unes sur les autres. « Ainsi, le regard que le colonisé jette sur la ville du colon est un regard de luxure, un regard d'envie⁴. »

Pour Fanon, il y a donc la discrimination opérée par le haut, par le colonisateur, mais il y a aussi cette autre distinction, celle qui vient du bas, que va opérer le colonisé avec la décolonisation. Cette dernière consiste précisément à renverser les rapports de force et faire en sorte que s'organise la rencontre de deux forces congénitalement antagonistes qui tirent leur

3. *Ibid.*, p. 32.

4. *Ibid.*

originalité de cette sorte de substantification que secrète et qu'alimente la situation coloniale.

Le colon et le colonisé se connaissent puisqu'ils partagent de façon inégale certes — mais ils la partagent quand même — la terre sur laquelle ils vivent. La relation est d'autant plus complexe que c'est le colon qui a « fait » et qui continue de faire le colonisé, écrit Fanon⁵, et qu'il tire en quelque sorte sa vérité, son existence même du système colonial... En résumé, la relation entre colonisateur et colonisé est dialectique dans la mesure où le premier (le colonisé) ne peut objectivement exister sans le second. Il s'agit donc d'un rapport de domination manifeste multiforme en ce qu'il est économique, juridique, psychologique et culturel comme il peut être aussi non dit, euphémisé et ressortir de l'ordre symbolique.

« Quand on aperçoit dans son immédiateté le contexte colonial, il est patent que ce qui morcelle, c'est d'abord le fait d'appartenir ou non à telle espèce, à telle race. Aux colonies, l'infrastructure économique est également une superstructure. La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche⁶. »

Discrimination : genèse de la violence

La situation telle qu'elle se donne à voir comporte en elle tous les ingrédients nécessaires pour renverser le rapport de force le moment venu et produire de la violence. Pour Fanon, dans une société capitaliste « ordinaire » des courroies de transmission existent, des intermédiaires, des professeurs, qui font en sorte que les relations entre l'exploité et le pouvoir soient plus douces. Ce qui n'est pas le cas dans le monde des colonisés où c'est le rapport de force qui est mis en avant (le gendarme, le policier ayant recours à la matraque, à la baïonnette, au napalm) : « l'intermédiaire » du pouvoir utilise donc un langage de pure violence. Il n'allège pas l'oppression mais la renforce. Il expose la domination avec la bonne conscience des forces de l'ordre. L'intermédiaire n'assure pas son rôle d'intermédiaire, il se pose comme un relais du pouvoir légitime et « porte la violence dans les maisons et les cerveaux du colonisé ». Il peut

5. *Ibid.*, p. 30.

6. *Ibid.*, p. 32.

même l'introduire dans l'intimité des familles. Cette façon d'agir est d'autant plus pernicieuse que les membres de ces familles « l'intériorisent et la transmettent ».

Dans cette vaste opération de possession de l'univers social, politique et mental du colonisé, il y a bien entendu la dimension culturelle. La culture du colonisé est la négation même de la culture dès lors qu'il n'est pas considéré comme un être à part entière ; il est déchu de son humanité puisque la vision manichéenne du colon « animalise le colonisé ». « Le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique. » Il ne peut donc prétendre à une histoire qui lui soit humaine. Jean Amrouche, Algérien, catholique, engagé dès 1945 auprès de son peuple décrira dans les mêmes termes la situation du colonisé dans laquelle il se reconnaît car il se déclare orphelin, sans patrie. La dimension que souligne Amrouche est importante car elle met l'accent sur les questions liées à l'identification. En effet, le déracinement imposé par la colonisation s'attaque à la perception de l'image de soi, de sa filiation, de ses ancêtres.

Le colonisé, écrit-il, est un être qui vit en enfer car il est isolé, entravé, sans communication avec autrui. Il est par ailleurs déraciné de son histoire et des mythes de son peuple, il est en quelque sorte maudit. « Il prend conscience de son état dans l'humiliation, le mépris et la honte. Il n'est pas seulement repoussé par une force centrifuge, comme étranger, par un milieu social donné, par une classe sociale qui se défend contre l'intrus⁷. » Le colonisé se sent atteint d'une tare, celle de ne pas pouvoir être lui-même. Il est représenté comme celui qui n'a pas de capacités ni de dons personnels. Ces derniers sont « disqualifiés et ravalés au niveau des dons du singe ». Si le colonisé manifeste cette capacité à détenir un savoir, un art quelconque c'est, constate Jean Amrouche, dans deux perspectives : « la folklorique qui montre en lui un dernier chirurgien d'une tradition morte » ; la coloniale qui ne perçoit que l'imitateur voire l'élève de ses maîtres. Cette vision du colonisé découle du fait qu'on ne voit jamais sa réussite « comme la preuve d'un authentique accomplissement humain ». Le colonisé

7. Jean Amrouche, *Un Algérien s'adresse aux Français*, Paris, L'Harmattan, 1994. Les citations suivantes sont extraites de cet ouvrage.

serait l'œuvre de l'autre (c'est-à-dire du colonisateur), parce qu'incapable de fournir quoi que ce soit par lui-même :

« Son succès, fondé sur un atroce malentendu, se retourne toujours contre les siens, dont paradoxalement il est séparé mais vers lesquels il est rejeté. Car ce qui dans la personne du colonisé est nié, c'est ce qui en tout homme est possibilité, promesse d'accomplissement de l'homme. C'est quelque chose qui ne dépend pas de l'individu lui-même, mais dont il est fait, et cette privation, cette destitution ontologiques constituent ce péché originel sans rémission qui définit précisément le colonisé comme tel ».

Ce péché, que le régime colonial le presse de confesser, le confine dans un enfer. Celui de l'étrangeté radicale, de la différence irréductible et absolument infériorisante, qui lui interdisent le plein accès à la société colonisatrice dominante, qui le tiendra toujours pour *suspect*...

Aussi comprendra-t-on que la dette soit multiple, qui s'étend ici au niveau de la nation-mère violée dans sa légitimité même. Le colonisé est cet enfant illégitime existant par la force des choses et qui n'est là que comme illustration du désordre, de la faiblesse face à la puissance de l'ordre qui a besoin de lui pour se reconnaître dans sa force. D'où ce travail de négation, de reniement, d'humiliation nécessaire au maître et aux ayants-droit.

« La position minorée du colonisé a pour fondement l'histoire même de la colonisation. Histoire incorporée qui détermine sa vision du monde. Au colonisé est déniée toute histoire spécifique. Son ascendance n'est pas valorisée car elle est indissociable de la perte : « ce moment qui marque la mutation d'un peuple libre en peuple asservi » et qui est le début, la victoire du colonisateur. « Cette victoire fonde en valeur absolue la domination de ce dernier et la déchéance des vaincus ; elle est la preuve historique et la sanction morale d'une supériorité de fait et de droit qui ne peut être contestée tant que subsiste le régime colonial dont elle est le fondement. » Le colonisé est — il doit s'éprouver comme tel — vaincu dans son ascendance et dans sa descendance car il ne peut transmettre qu'une histoire dévalorisée. « La race entière est destituée de son humanité » puisque cette défaite n'est pas accidentelle mais

voulue : elle est « acquise une fois pour toutes, absolue et éternelle ».

La décolonisation ou la violence en actes

Pour toutes les raisons évoquées ci-dessus, la fragmentation, le compartimentage, le cloisonnement dans l'espace physique et dans la psyché sans oublier le pillage, la désappropriation (le *Senatus Consulte*⁸, la loi Warnier, le cantonnement), les massacres (en 1871, 1881, 1945) font évidemment que le paysan déclassé, affamé est cet exploité qui, nous dit Fanon, découvre le plus vite que la violence seule paie. Pour lui, il n'y a pas de compromis, de possibilité d'arrangement. La colonisation et son envers (la décolonisation) n'est rien d'autre que ce rapport de forces qu'il faut inverser. Dominé par la force, le colonisé retrouvera également sa liberté par la force : « le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence », écrit Fanon. À la fois semblable et différent de Fanon, Jean Amrouche aboutit aux mêmes conclusions à propos de la colonisation.

L'état colonial est selon lui « irréformable », et pour cette seule et unique raison « il doit être condamné, reconnu et rédimé comme un crime absolu, que rien ne peut excuser ou justifier ». Ce constat amène Amrouche à appeler à une union des colonisés contre les colonisateurs : « [Elle] requiert l'étroite collaboration des colonisés insurgés contre leurs maîtres, et des colonisateurs contraints enfin d'avouer leurs crimes et de les racheter ». Il ajoute en précisant que la guerre d'indépendance en Algérie que l'idéologie colonialiste tend à faire passer pour une guerre de religion est en réalité celle d'une véritable libération de l'homme opprimé qui, le moment venu, se retourne contre son oppresseur. « Nous nous enfonçons donc dans une guerre de peuple à peuple, et dans une guerre de religion. Non point celle de l'islam panarabiste et moscoutaire, contre l'Occident plus ou moins chrétien. Mais tout simplement celle que l'homme asservi

8. Le premier *Senatus Consulte* a été promulgué par Napoléon III en avril 1863 et, comme la loi Warnier de juillet 1873, a transformé la propriété algérienne collective en propriété individuelle.

entreprend contre ses oppresseurs, ou ses protecteurs, ce qui revient au même. » On comprend dès lors que l'attitude du colonisateur est de tenter de dénaturer « l'insurrection algérienne », de refuser de lui « reconnaître la noblesse d'une guerre de libération nationale ». C'est pourquoi, ajoute-t-il, « On a inventé à plaisir les préalables dont on sait ce qu'il est advenu. On a ressuscité un fonds d'imagerie médiévale pour figurer l'état de sauvagerie congénital des Arabes et des Berbères. En vain. Les Européens d'Algérie ne se sont pas trompés sur la signification réelle de l'insurrection. Elle a toujours constitué à leurs yeux un attentat sacrilège, une transgression intolérable, le seul crime sans excuse, quelque chose qui s'apparenterait au péché contre l'Esprit. C'est bien ce qu'est en effet l'insurrection : un attentat contre l'ordre colonialiste, par nature irréformable. »

Ces propos sont ceux-là mêmes que tient Frantz Fanon. Non pas que Jean Amrouche (pas plus que Fanon d'ailleurs) soit en faveur de la violence mais il constate simplement qu'il n'y a pas d'autre mode d'expression possible, a fortiori quand le terreau sur lequel pousse la révolte est propice. Tous les ingrédients étaient réunis : discriminations ouvertes et larvées, procès expéditifs, exécutions sommaires, répression collective.

Le témoignage de Fanon, psychiatre engagé dans la défense des opprimés et dans le combat politique proprement dit, est important à plusieurs titres. La dimension réflexive est déterminante dans l'itinéraire de cet intellectuel qui a su mobiliser cette culture incorporée pour observer la société algérienne dans la double position de sujet et d'objet, l'expérience algérienne n'étant pour lui rien d'autre qu'un élément du phénomène colonial qui représente un Tout. Concerné en tant qu'intellectuel d'origine africaine, il ne pouvait pas opérer un déni en passant sous silence la cruelle expérience des Antillais dont les ancêtres ont subi l'esclavage — cas limite de la domination.

La discrimination dont les Algériens ont été victimes n'a fait que ramener à la surface une histoire refoulée, permettant au psychiatre (« français » redevenu indigène à la faveur de la guerre d'Algérie) de cerner une problématique à dimension universelle pour caractériser toutes les guerres.

Bibliographie

- J. Amrouche, *Un Algérien s'adresse aux Français*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- H. Arendt, *La crise de la culture*, traduction P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.
- H. Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, traduction G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, traduction A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966.
- Général Aussaresses, « *Je n'ai pas tout dit* ». *Ultimes révélations au service de la France* (entretiens avec Jean-Charles Deniau), Paris, Éditions du Rocher, 2008.
- P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1958.
- C. Coquery-Vidrovitch, Ch.-R. Ageron, J. Thobie et al., *Histoire de la France coloniale*, vol. 1, Paris, Armand Colin, 1991.
- J. Costa-Lascoux et É. Temime, *Les Algériens en France. Genèse et devenir d'une migration*, Paris, Éditions Publisud, 1984.
- F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1971.
- F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1961.
- F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, Paris, Maspéro, 1964.
- F. Fanon, *L'an V de la révolution*, Paris, Maspéro, 1959.
- M. Feraoun, *La terre et le sang*, Paris, Seuil, 1953.
- J. Foucart, *Sociologie de la souffrance*, Bruxelles, Editions De Boeck et Larcier, 2003.
- R. Girardet, *L'idée coloniale en France, 1871-1962*, Paris, La Table Ronde, 1972.
- M. Mammeri, *L'opium et le bâton*, Paris, Plon, 1965.

J. Marseille, *Empire colonial et capitalisme français : histoire d'un divorce*, Paris, Seuil, 1989.

A. Memmi, *Portrait du colonisé*, Paris, Gallimard, 1985.

J. Meyer, J. Tarrade, A. Rey-Goldzeiguer et al., *Histoire de la France coloniale*, vol. 2, Paris, Armand Colin, 1991.

A. Nouschi, *Les armes retournées. Colonisation et décolonisation françaises*, Paris, Belin, 2005.

M. Olender, *La chasse aux évidences. Sur quelques formes de racisme entre mythe et histoire*, Paris, Galaade, 2005.

G. Pervillé, *De l'Empire français à la décolonisation*, Paris, Hachette, 1994.

P. Pluchon, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Fayard, 1991.

P. Vidal-Naquet, *La torture dans la République : essai d'histoire et de politique contemporaine (1954-1962)*, Minuit, 1972.

P. Vidal-Naquet, *L'affaire Audin, 1957-1978*, Paris, Éditions de Minuit, 1989 [nouvelle édition augmentée].

P. Vidal-Naquet, *Les crimes de l'armée française Algérie 1954-1962*, Paris, La Découverte, 2001.

P. Vidal-Naquet, *La raison d'État*. Textes publiés par le Comité Audin, Paris, La Découverte, 2002.

X. Yacono, *Les étapes de la décolonisation française*, Paris, P.U.F., 1993.

De la psychiatrie à la politique

Psychothérapie institutionnelle à Blida

Numa Murard

Université Paris Diderot — Paris 7

« *Depuis de longs mois*, écrit Frantz Fanon en 1956, dans sa lettre de démission au Ministre Résident d'Algérie, *ma conscience est le siège de débats impardonnables*. » Je vais tenter de décrypter ce débat en resituant l'action de Fanon à Blida dans sa biographie de psychiatre et de militant, au croisement de trois histoires : celle de la psychiatrie française, celle du courant de psychothérapie institutionnelle et celle de la psychiatrie coloniale en général et plus particulièrement à Alger¹.

Il faut dire, tout d'abord, que si la politique et l'expérience de la folie ont une chose en commun, c'est leur incommensurabilité, leur irréductibilité l'une à l'autre. Le monde que font les hommes ou qui est entre les hommes, du fait de leur liberté, c'est tout le contraire de la folie que Fanon désigne dans cette

1. En ce qui concerne le travail de Fanon à Blida, je me suis appuyé sur la thèse de médecine de Jacques Azoulay, *Contribution à l'étude de la socialthérapie dans un service d'aliénés musulmans*. Azoulay fut l'interne de Fanon à Blida, et lui dédia sa thèse avec ce commentaire : « Il nous a inspiré cette thèse qui reflète les réalisations de son esprit pénétrant et toujours en éveil ». La soutenance publique a eu lieu à la faculté mixte de médecine et de pharmacie d'Alger en décembre 1954. J'ai également eu deux entretiens en 2007 avec Jacques Azoulay, aujourd'hui retraité. C'est également sur la thèse d'Azoulay qu'Alice Cherki s'est appuyée pour rédiger son *Frantz Fanon : portrait* (Seuil, 2000).

même lettre comme « l'un des moyens qu'a l'homme de perdre sa liberté ». C'est tout le contraire du monde déserté, morcelé, disparu et essentiellement déshumanisé de la folie.

Certes les conditions sociales et politiques d'exercice de la psychiatrie pèsent lourdement sur l'expérience de la folie. À titre d'exemple, dans une fameuse livraison de 1952 de la revue *Esprit* intitulée « Misère de la psychiatrie », Lucien Bonafé et Louis Le Guillant écrivent ceci : « Qui n'a connu ces salles de jour exigües et enfumées, absolument nues, où, sous le haut-parleur vide et braillard, se tiennent entassés, le long des bancs serrés aux murs, à peu près inactifs durant de longues heures d'hiver, quelque quatre-vingts ou cent hommes ; qui ne s'est laissé imprégner de leur atmosphère inexplicable, à la fois étrange et banale, morne et secouée de brusques colères, ignore une certaine profondeur de l'abandon et du désespoir [...] Et nous ne parlons pas des quartiers d'agités, des « fosses aux serpents » où règnent le bruit et la fureur, l'indécence et la contention [...] Ont été abolies certaines séparations qu'imposent la logique et l'humanité les plus élémentaires : tuberculeux et moribonds ; vieillards affaiblis mais paisibles, transformés en « déments séniles » par la misère et la carence des hospices, refoulés en nombre toujours croissant vers les hôpitaux psychiatriques ; débiles suggestibles brimés et sodomisés par les « médico-légaux » lucides et « pervers », eux aussi dirigés vers l'asile parce que notre société est incapable de proposer pour eux une seule perspective rééducative [...] À peu près comme si dans un hôpital ordinaire on mélangeait les contagieux et les opérés. »

Certes encore le souci d'humanité a des effets bénéfiques sur la condition sociale des malades mentaux et ce souci d'humanité a des origines très anciennes. Azoulay cite par exemple Esquirol² : « Depuis que ces infortunés sont traités avec bienveillance, le nombre des furieux a diminué... On n'en rencontre quelquefois pas un seul qui soit en fureur. » Mais justement cela ne suffit pas. Ce que l'asile était encore dans les années 1950, il suffit de le mentionner pour montrer que la bienveillance peut adoucir les conditions sociales de l'enfermement mais qu'elle n'atteint pas l'expérience de la folie.

2. *Des maladies mentales, considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Paris, J.-B. Baillière, 1838.

Ainsi dans le film d'Abdenour Zahzah, *Frantz Fanon, Mémoire d'asile*, il y a des vues actuelles de l'hôpital psychiatrique de Blida dans lesquelles sont exposés les visages et les corps des patients. Lors d'un débat qui s'est tenu à la suite d'une projection de ce film, plusieurs spectateurs choqués par ces images disaient : « On voit bien que Fanon n'est plus là. » Comme si les changements apportés à Blida sous l'impulsion de Fanon avaient pu magiquement illuminer les visages et réjouir les corps. Hélas ! Il est fort probable que les images de l'époque de Fanon eussent été tout aussi choquantes. Je crois que c'est là une pièce fondamentale du débat de conscience que Fanon ne se pardonne pas.

Le docteur Frantz Fanon et la psychothérapie institutionnelle

L'action de Fanon à Blida s'est inscrite dans le courant d'un mouvement qu'Azoulay désigne comme *social-thérapie*, inspirée de l'*occupational therapy* britannique, mais que Daumezon et Koechlin appellent en France, dès 1952, psychothérapie institutionnelle. Si la naissance de la psychiatrie, pour suivre Michel Foucault, se caractérise par l'institution d'un monologue savant sur la folie, par la rupture du dialogue difficile et balbutiant entre la raison et la folie, la psychothérapie institutionnelle peut se caractériser comme la tentative de recréer ce dialogue en instaurant des médiations, des institutions, avec un petit i, là où ne règne que l'Institution du monologue, avec un grand I. Et cette tentative ne trouve à s'épanouir que dans des configurations historiques, sociales et personnelles singulières. À l'hôpital de Saint-Alban, par exemple, où les malades et le personnel ont été approvisionnés pendant toute l'occupation allemande par les agriculteurs de Lozère alors que la famine décimait les asiles, Fanon s'insère de 1952 à 1955, pendant ses études de médecine, dans une configuration singulière qui unit les réfugiés de la guerre d'Espagne (François Tosquelles en tête), les résistants, les communistes, les agriculteurs et quelques-unes des grandes figures de la psychiatrie et de la psychanalyse d'après-guerre parmi lesquelles Jean Oury et Jacques Lacan. Une configuration exceptionnelle qui aurait permis un renouvellement beaucoup plus général de la psychiatrie, dont le numéro d'*Esprit* de 1952 est l'expression, si

le stalinisme n'était venu en 1956 refermer brutalement la parenthèse de la convergence entre le communisme et la psychanalyse. Ayant exercé une influence intellectuelle diffuse, ce courant de rénovation de la psychiatrie a en outre contribué à la mise en place de la psychiatrie de secteur, fruit d'une curieuse alliance entre des psychiatres progressistes et des techniciens d'État modernisateurs, à partir de l'expérience pionnière du treizième arrondissement, où l'on retrouvera Jacques Azoulay chez Paumelle. Il aura inspiré par ailleurs des inventions isolées comme celle de Jean Oury et Félix Guattari à La Borde. Autre configuration, improbable elle aussi : la banlieue, le surréalisme, les auberges de jeunesse, configuration traversée par les scissions successives du trotskisme, les luttes d'influence à l'Unef, la guerre d'Algérie et plus tard les effets de Mai 68.

Une des caractéristiques essentielles de ce mouvement est la prise de conscience de cette si troublante ressemblance entre les asiles, où triomphe la déshumanisation, et les camps de concentration. Danièle Sabourin-Sivadon l'exprime ainsi : « La sœur de mon père (le docteur Sivadon, médecin de l'hôpital de Ville-Évrard) est revenue de Ravensbrück, dans une détresse physiologique absolue ; ensemble ils parlaient beaucoup et je sais que pour lui ça a dû être très important de comprendre qu'il était responsable d'un camp de concentration. Car rien ne ressemblait plus à un camp que Ville-Évrard : pavillons archi-fermés, bourrés de gens ; sauts de loup ; barbelés... En 1966 encore, je me souviens qu'à l'entrée le mec était déshabillé, on le mettait à poil, on faisait l'inventaire de ses vêtements qu'on envoyait à la teinturerie, on lui donnait en échange un uniforme [...] On retirait aux femmes leur nom de femme mariée, on retirait l'alliance [...] Quand les gens sortaient après vingt ou trente ans, ça arrivait parfois, les vêtements qu'on leur rendait étaient démodés, racornis. Leur portefeuille, les photos qu'ils avaient apportées, tout avait été passé à la désinfection. Ça comptait beaucoup, on était toujours en train de désinfecter, de dératiser [...] Alors les camps de concentration, ça a fait tilt dans la tête des gens concernés. Chez mon père, c'était très fort [...] Alors à une époque, il avait instauré des trucs cons comme le vouvoiement : il faisait la chasse au tutoiement sur le thème du respect aux malades. C'était idiot parce que dès qu'il avait le dos tourné, tout recommençait. Mais c'était un fait que le tutoiement était détestable, parce que sans réciprocité. Cette façon d'appeler

les gens par leur nom de famille ou des surnoms, en les tutoyant, ça donne une véritable idée des relations³. »

Pour lutter réellement contre la déshumanisation, il faut se dresser contre l'Institution de l'asile avec un grand I, ne pas proférer des interdicts, comme le tutoiement, mais créer des règles, des réseaux de relations, des petites institutions. Par exemple, le club des malades de La Borde. La Borde n'est pas la reprise d'une Institution existante mais une création par bricolage, comme une cabane au fond des bois. Passé le premier cap, commun à tous les psychiatres réformateurs de l'après-guerre, à savoir la reconnaissance du fait que l'Institution est malade et de ce fait pathogène, vient le deuxième. Celui de la différenciation nécessaire entre l'aliénation sociale et l'aliénation mentale. L'aliénation sociale en général mais aussi dans l'Institution, c'est ce qui fige le grand partage entre la raison et la folie : les places assignées, les statuts, les fonctions, les rôles, qui protègent de la folie mais qui se collent les uns sur les autres, qui enferment les individus, qui empêchent de communiquer ou même de voir. Si on ne lutte pas contre l'aliénation sociale, on n'a aucune chance de toucher à la folie. L'aliénation sociale est un vêtement, une blouse blanche, une carapace, étanche comme les portes dont les garde-fous triment le lourd trousseau de clefs. Il est illusoire de penser que l'on peut accéder individuellement et directement à la folie. Là encore il faut des médiations : la terre glaise, modelée avant d'être cuite, à l'atelier poterie, les animaux (de la basse-cour et de l'écurie), les boissons et les friandises (du bar), le papier, les lettres et les dessins (du journal), etc. Rien en soi, surtout pas le travail et encore moins l'occupation, tout cela en tant que médiation. Institutions, en ce qu'elles reposent sur des principes — la parité entre soignants et soignés, par exemple — nul n'y étant par ailleurs autorisé à s'approprier durablement un rôle, un statut, une fonction⁴. Des institutions pour soigner le personnel aussi, le groupe ceci, la commission cela, des groupes et des réunions de tout et de rien, les roulements : le refus des statuts. Comme le dit un infirmier de Saint-Alban cité par Azoulay : « Il

3. François Fourquet et Lion Murard, *Histoire de la psychiatrie de secteur*, Éditions Recherches, 1975.

4. Sur l'histoire de La Borde, voir Claudine Dardy, Gérard Grass, Numa Murard, Georges Préli, Michel Rostain, *Histoire de La Borde*, Éditions Recherches, 1976.

ne s'agit pas de faire des gestes infirmiers, il s'agit de vivre et d'être parmi les malades, de participer à leur société naissante. »

Or Frantz Fanon, comme l'a fait remarquer Jean Ayme, n'a jamais été « un chaud partisan d'un militantisme en faveur de ce qu'on appelle le courant de psychothérapie institutionnelle⁵ » et François Tosquelles, qui l'a accueilli à Saint-Alban, estime que la position du docteur Fanon dans les mouvements qui agitent la psychiatrie française peut se résumer à « rien de plus, ni rien de moins que son engagement dans une psychiatrie de secteur⁶ ». Fanon se distingue des médecins du mouvement par un trait essentiel : il n'a pas suivi de cure analytique, il se réfère à la médecine mentale d'orientation « objective » qui lui est enseignée à Lyon, à une pratique structurée par le tryptique : diagnostic, pronostic, traitement⁷. Jean Ayme le dit aussi à sa façon : « Il n'avait pas à l'égard des malades une attitude de permissivité, d'échanges fraternels. Il restait très technicien⁸. » Cela n'empêchera pas Fanon, comme on va le voir, d'aller bien plus loin, à Blida, dans une orientation de psychothérapie institutionnelle, même si ensuite, en Tunisie, en pratiquant et en théorisant une médecine de jour, ouverte sur son environnement, il s'inscrira en effet dans la perspective classique de la psychiatrie de secteur.

Mais le subtil Tosquelles a bien vu que Fanon était porté par un questionnement qui lui était propre, celui qui ressortait déjà de *Peau noire, masques blancs*, et que cette singularité ne se résumait pas à une personnalité que « certains diraient paranoïde » ou même, suivant Jean Ayme, « psychorigide ». Tosquelles note que dans les soirées de Saint-Alban, où l'on croise la fine fleur de la psychiatrie progressiste, la personnalité de Fanon, son goût pour la fête, la force de ses convictions, écrase celle des autres mâles, entraîne les épouses et rend jaloux leurs maris. C'est aussi à Saint-Alban que Fanon rencontrera le pharmacien de Blida, le docteur Sourdoire, et entendra pour la

5. In « Entretien avec Jean Ayme », *Sud-Nord*, n°22, 2008, *Frantz Fanon*, Eres.

6. François Tosquelles, « Frantz Fanon et la psychothérapie institutionnelle », *ibid.*

7. Sur l'inscription intellectuelle de Fanon entre phénoménologie et psychanalyse, voir Azzedine Haddour, « Fanon dans la théorie postcoloniale », *Les Temps Modernes*, n° 635-636, nov.-déc. 2005.

8. *Ibid.*

première fois parler de la « folie humaine » déclenchée dans l'Algérois. Que Fanon ait pris à Saint-Alban de nombreuses idées pour sa propre pratique, cela se vérifiera à Blida, mais que cette pratique soit d'emblée singulière, cela se voit dès le premier poste que prend Fanon, à Pontorson, où il claque la porte après quelques mois après avoir mis les malades en grève de travail hospitalier pour protester contre une restriction, par la direction, des possibilités de sortie. Ainsi le rapport de Fanon à la psychothérapie institutionnelle ne peut être saisi sans être rapporté au contexte plus large de son action.

La psychiatrie coloniale et la question de l'ethno-psychiatrie

Les historiens ont encore peu étudié le développement des savoirs et des pratiques psychiatriques dans la colonisation, alors que, souligne Richard Keller, « l'espace unique occupé par la psychiatrie entre les sciences naturelles et les sciences sociales en fait un objet d'observation décisif pour saisir la relation entre connaissance et pouvoir dans la domination coloniale⁹ ». Le fait est que la médecine mentale anglaise ou française ne s'est réellement installée dans les colonies qu'après la Première Guerre mondiale et, là où des dispositifs existaient avant guerre, comme en Inde, qu'ils se préoccupaient essentiellement de la santé des colons et de leurs familles¹⁰. L'hôpital psychiatrique de Blida, par exemple, a été inauguré en 1938, soit cent ans après la loi sur les aliénés, et celui de Dakar a ouvert quelques années seulement avant l'indépendance¹¹. Pourquoi ce retard ? Certes, reconnaît Richard Keller, les urgences en matière de santé publique étaient avant tout somatiques, dirigées vers les maladies infectieuses. Et les maladies des coloniaux venaient aussi bien avant celles des autochtones. Les fous sont laissés à

9. Richard Keller, « Madness and colonization: psychiatry in the British and French empires, 1800-1962 », *Journal of Social History*, vol. 35, n° 2, 2001, Carnegie Mellon University Press (C'est moi qui traduis).

10. Sur la psychiatrie française dans les colonies au dix-neuvième siècle, voir François Jacob, « La psychiatrie française face au monde colonial au dix-neuvième siècle », Actes du colloque « Histoires au présent », Paris, 1994.

11. Sur ces créations, il n'y a pas de travaux d'historiens mais la thèse de médecine de Jean-Michel Begué, *Un siècle de psychiatrie française en Algérie*, Université Pierre et Marie Curie, 1989.

eux-mêmes ou alors emprisonnés. Quelques-uns, surtout des colons mais aussi des indigènes, sont envoyés en métropole, principalement à Marseille et Aix-en-Provence. Ils connaissent un taux de guérison nettement inférieur et un taux de mortalité nettement supérieur à celui des locaux, ces chiffres étant toujours plus catastrophiques pour les autochtones que pour les colons.

À partir des années 1920, les dispositifs psychiatriques s'installent dans les colonies de l'empire britannique aussi bien que dans les colonies françaises. Cette coïncidence, estime Richard Keller, est l'indice que ce développement revêt une dimension politique. Dans toute l'Afrique et dans les deux empires, cette psychiatrie va alors se concentrer sur les maladies des indigènes. De tout temps, déclara Lyautey au congrès des aliénistes et neurologues de Rabat en 1933, « le médecin, s'il comprend son rôle, est le plus efficace de nos agents de pénétration et de pacification¹² ». Mais jusque dans les années 1920, les médecins ont plutôt tendance à croire l'indigène protégé de la maladie mentale par ses coutumes. Par exemple l'Algérien, sauf excès de religion ou de haschich, serait moins sujet à la folie que l'Européen, et les femmes en seraient totalement préservées. La proliférante littérature sur « l'esprit africain » caractérise l'indigène par son primitivisme, son fatalisme, son inactivité et son inaptitude, constituant « l'anormalité normale » de ces « enfants sans curiosité¹³ ». Or le contenu et le ton de cette littérature change au fur et à mesure que se développent les mouvements d'émancipation qui conduiront à la sortie de la colonisation. Les promoteurs de l'école psychiatrique d'Alger, Antoine Porot et Don Come Arii, par exemple, disent crûment que les indigènes d'Algérie ont une tendance innée à la violence et qu'en conséquence la mission française en Afrique du Nord doit mettre en place une psychiatrie plus forte qu'ailleurs.

La psychiatrie coloniale est donc moins portée par le projet, issu des Lumières, d'une discipline assurant le retour à la raison que par une volonté pure et simple de répression. À Lagos, par exemple, on considère qu'il serait trop coûteux de

12. Cité par Richard Keller, *op. cit.*

13. Cf. Robert Berthelier, *L'homme africain dans la littérature psychiatrique*, Paris, L'Harmattan, 1994.

faire de vrais asiles et qu'on ne saurait pas comment soigner. L'hôpital est plutôt un hybride d'asile et de prison où il s'agit de faire taire des patients indigènes dont le délire de persécution dit tout haut ce que peut-être les autres Nigériens pensent tout bas, par exemple qu'il faudrait tuer tous les étrangers du Nigéria, que la nourriture anglaise est empoisonnée, ou encore que les Anglais autorisent officiellement l'assassinat des déviants.

Le développement de la psychiatrie coloniale est donc déterminé par des exigences à la fois politiques et pratiques. En conséquence, la psychiatrie coloniale est d'emblée une ethnopsychiatrie. Tous les Africains sont caractérisés comme « autres » et comme inférieurs. À Nairobi, rappelle Bernard Doray, Carruthers décrit l'homme africain comme un Européen amputé de son lobe frontal, et à Alger, « le Professeur Porot a fondé cette école, dont la triste originalité est d'avoir été une psychiatrie ouvertement raciste : c'était en particulier la théorie du primitivisme maghrébin¹⁴ ». Entre les deux guerres s'impose en effet à Alger la thèse de Porot sur le primitivisme, qui explique « l'esprit de revendication » par une incapacité congénitale à s'adapter au changement¹⁵. Les thèses sur le danger que représentent les races inférieures ne suppriment pas mais se sédimentent sur les stéréotypes plus anciens, comme ceux qui circulent depuis Moreau de Tours¹⁶ sur « la mentalité orientale (jouissance du corps, fatalisme, hébétude, apathie, insouciance) clairement tracée en négatif, en miroir de l'occidentale¹⁷ ».

Or à la Faculté de médecine de Lyon, où Fanon poursuivait ses études, prévalaient les pires aspects de la doctrine d'Alger. Même Berthelien, qui fait bien à tort de Fanon un continuateur de l'école d'Alger, reconnaît l'imprégnation raciste des enseignements dispensés à Lyon. Fanon ne s'est jamais laissé abuser, dénonçant très tôt (dans une lettre à Maurice Despinoy, Médecin-Directeur de Saint-Alban) « la perspective

14. Bernard Doray, « Pour penser les nécessaires subversions d'aujourd'hui : à propos de l'actualité de Frantz Fanon », *Sud-Nord*, op.cit. Voir aussi Bernard Doray, *La dignité. Les debouts de l'utopie*, Paris, La Dispute, 2007.

15. Cf. Robert Berthelien, *L'homme africain dans la littérature psychiatrique*, op. cit.

16. In *Recherches sur les aliénés en Orient*, 1843.

17. R. Berthelien, *ibid.*

abrutissante dite ethno-psychiatrique¹⁸ ». Et il manifesta la même méfiance à l'égard des théories élaborées par Octave Manonni¹⁹ selon lesquelles la personnalité des indigènes serait marquée par un complexe inné de dépendance et d'infériorité. Réfutant par exemple l'interprétation des rêves d'enfants par Mannoni, il écrit : « Le fusil du tirailleur sénégalais n'est pas un pénis, mais véritablement un fusil Lebel 1916²⁰. »

Cependant, le souci qu'aura Fanon de saisir les effets de la colonisation sur des sociétés aussi diverses que les sociétés antillaise, algérienne ou tunisienne, ainsi que la confusion sur le terme même d'ethnopsychiatrie qui se produira pendant la décolonisation et après, aboutissent à complexifier les données du problème et à obscurcir certains de ses propos. Fanon n'est pas hostile par exemple à l'un des concepts principaux du culturalisme, celui de « personnalité de base », même si, écrit-il, « il s'agit de savoir si la *basic personality* est une donnée ou une variable²¹ ». C'est qu'il s'agit pour lui, pour le « technicien », de faire la part des pathologies engendrées par la guerre : « Les troubles observés sont regroupés en diverses catégories : dans l'une la maladie s'est déclarée directement après un événement traumatisant, dans l'autre l'atmosphère générale de la guerre, parce qu'elle bouleverse le mode de vie et les mœurs, engendre les troubles²². » C'est aussi pour des raisons pratiques qu'il s'intéresse à la dimension culturelle de la folie et rejoint les observations de Collomb à Dakar, par exemple dans un article co-signé avec F. Sanchez, dans lequel il repart des lieux d'accueil de la folie qui ont pu exister dans les pays musulmans au Moyen-Âge, pour établir que le malade peut être perçu par son entourage et par lui-même comme le jouet de puissances surnaturelles et que de ce fait il serait déculpabilisé de sa maladie, son crédit aux yeux des autres resterait intact²³. De même il observe, et veut comprendre pourquoi, quand on fait

18. Cité par François Tosquelles, « Frantz Fanon et la psychothérapie institutionnelle », *art. cit.*

19. Octave Manonni, *Psychologie de la colonisation*, Seuil, 1950.

20. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952

21. *Ibid.*

22. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspéro, 1968.

23. Voir Frantz Fanon et François Sanchez, « Attitude du musulman maghrébin devant la folie », *Revue pratique de psychiatrie de la vie sociale et d'hygiène sociale*, I, 1956.

passer des tests de personnalité, « les rares récits obtenus ne nous restituent pas un monde²⁴ ». Au fond, c'est la conscience aiguë ressentie par Fanon des « insuffisances d'une psychologie de l'individu dans la situation coloniale » qui l'aurait « forcé de jeter les bases d'une ethnopsychiatrie locale²⁵ ». C'est, je crois, la deuxième pièce du débat de conscience de Fanon avec lui-même. Mais à ce point, on arrive à Blida et il faut tenter d'appréhender cette période dans la pratique de Fanon comme un tout.

Frantz Fanon à Blida

Blida-Joinville est comme on dit un hôpital de deuxième ligne, la première ligne étant l'hôpital Mustapha d'Alger. Ce qui signifie que l'on envoie d'Alger à Blida (et parfois aussi à Saint-Alban), après quelque temps, les malades que l'on n'a pas réussi à soigner. À Blida, Fanon est le chef d'un service qui comprend, suivant les classements en vigueur, un pavillon de cent quatre-vingts « femmes européennes », et un autre de deux cent vingt « hommes musulmans ». Selon la thèse d'Azoulay qui recoupe d'autres témoignages, Fanon importe dans ces deux pavillons les pratiques de Saint-Alban et le succès est immédiat dans le pavillon des femmes : réunions de pavillon, du personnel, journal, commissions des fêtes, du cinéma, de la discothèque, du journal et de l'imprimerie. Activités ménage, tricot, couture. On fait des robes pour remplacer la tenue d'hôpital. On remplace par de vrais couverts les cuillers de la cantine. Dès les premiers mois, écrit-il, l'ambiance change et l'on peut rendre le matériel de contention.

Dans le pavillon des « hommes musulmans », c'est l'échec. L'obstacle de la langue n'est pas levé par l'emploi d'interprètes. On se méfie d'eux et ils déforment les propos des malades. Les réunions se déroulent dans un brouhaha général ou bien dans le silence. Les jeux n'intéressent pas. Les repas sont chaotiques. Des bagarres éclatent sans cesse. L'infirmier, dit

24. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, cité par Claudie Razanajao et Jacques Postel, in « La vie et l'œuvre psychiatrique de Frantz Fanon », *Sud-Nord*, op. cit. Voir aussi Claudie Razanajao, *L'œuvre psychiatrique de Frantz Fanon*, Thèse de médecine, Broussais, 1974.

25. Jean Khalifa, « Fanon, corps perdu », *Les Temps Modernes*, op.cit.

Azoulay, a peur du malade et le coiffeur exige qu'il soit attaché. Le personnel est à la fois hostile et ironique devant les tentatives de Fanon et de son interne. Azoulay relève dans un compte rendu d'infirmier : « Il n'y a pas moyen d'intéresser les malades ». Beaucoup d'entre eux sont « SNP », sans nom patronymique. C'est dire l'abandon.

Fanon commence à s'intéresser à la société algérienne. Il traîne Azoulay derrière lui dans les villages, pour connaître à la fois la vie sociale des Algériens et la manière dont ils prennent en charge la folie. Azoulay raconte les nuits passées à suivre les cérémonies cathartiques de traitement des femmes hystériques dans les villages, et les rencontres avec les marabouts qui reçoivent les hommes pour les aider à conjurer le mauvais esprit, le *gnoun*, ou l'impuissance masculine. Ces deux pratiques, ces cérémonies, ces versets écrits sur des morceaux de papier, explique aujourd'hui Azoulay, avaient sans doute des effets suffisants dans la plupart des cas, épongeaient une partie de la pathologie, servaient de régulateurs de la vie sociale. Et c'est seulement quand les choses n'allaient plus, dans les cas graves, que les malades étaient envoyés ou échouaient à Alger. Finalement on pourrait dire que l'hôpital de Blida était plutôt en troisième ligne. S'agissant de la vie sociale ordinaire des hommes, Fanon découvre et fait découvrir à Azoulay le rôle essentiel de la maison commune, de la *Djemaa*, mais aussi celui de son rival, le café maure, fréquenté par les plus jeunes, du fait des transformations sociales, du changement social qui est en train de se produire en Algérie.

Alors *Djemaa* ou café maure ? Ce sera le café maure. Fanon s'appuie sur les infirmiers arabophones, les infirmiers de base, car les cadres infirmiers sont d'origine européenne. Ce sera d'abord le jardin, l'entretien, qui captent l'intérêt des malades, le football, et puis le café maure, où l'on passe de la musique arabe mais aussi kabyle, café interdit aux femmes mais avec un service de porteurs dans les pavillons des femmes. Des commissions sont installées ensuite, avec le principe de la parité. Fanon permet aussi de redonner vie aux pratiques religieuses, que l'hôpital, dit Azoulay, a tendance à détruire. Le muphti de Blida, d'abord méfiant, vient une fois, une deuxième fois pour l'*Aït el Kébir*, puis régulièrement. Alors que le médecin avait échoué, écrit Azoulay, le muphti réalisait inconsciemment une véritable psychothérapie de groupe en dialoguant avec les malades. Vient

ensuite à titre d'essai un conteur, puis plusieurs, l'hôpital devient un lieu pour les contes comme d'autres lieux pour les contes sur le chemin itinérant des conteurs. Le succès de l'initiative devient éclatant lors d'une soirée orientale où l'orchestre de Blida se produit devant une assistance mixte de quatre cents spectateurs. Pour la première fois, écrit Azoulay, on entendit dans l'hôpital des youyous.

Si l'on s'en tient à cette *success story*, telle que la thèse d'Azoulay la relate, on ne peut comprendre le débat impardonnable qui agite Fanon. Azoulay a interprété l'action de Fanon (et la sienne propre) comme une forme d'ethnopsychiatrie, une sorte de dialogue interculturel qu'il a situé dans la tradition des premiers travaux américains en ethnopsychiatrie. Prenant acte de la différence culturelle, Fanon aurait inscrit celle-ci dans sa social-thérapie, traduisant les enseignements de Saint-Alban dans le langage culturel de l'Algérie des années 1950. La réalité est à coup sûr plus complexe, car ce que découvrait Fanon, était-ce la société algérienne traditionnelle ou bien sa transformation sous l'effet de la colonisation ? À l'issue de la période, au moment où il quitte Blida, il n'y a aucun doute, c'est la colonisation qui est en question. Fanon écrit par exemple : « Que sont l'enthousiasme et le souci de l'homme [il parle de lui-même] si journallement la réalité est tissée de mensonges, de lâchetés, du mépris de l'homme ? » Et il vise directement la dimension politique : « Le statut de l'Algérie ? Une déshumanisation systématique... Les événements d'Algérie [il parle de l'insurrection de 1954] sont la conséquence logique d'une tentative avortée de décérébration d'un peuple. » C'est, je crois, la troisième pièce, et sans doute la plus importante, du débat de Fanon avec sa conscience.

Les années allant de 1953 à 1956 sont donc essentielles pour la formation de la conscience politique de Fanon. La thèse et les propos d'Azoulay permettent d'en tracer les contours et d'interpréter autrement l'action de Fanon le psychiatre. Fils d'un tailleur juif d'Alger, dont trois enfants deviendront médecins, Azoulay est très sensible au racisme ordinaire et à l'antisémitisme virulent qui sévissent à Alger. Il sympathise avec le F.L.N. mais ne s'engage pas et quitte le P.C. algérien puis l'Algérie. « Fanon ne me disait pas tout », admet-il. Mais l'engagement de Fanon ne serait venu que progressivement. Quand on demande à Azoulay si la situation coloniale n'était pas

finaleme nt plus déterminante que la différence culturelle, Azoulay admet l'idée mais dit qu'à Blida, pendant le séjour de Fanon, il n'y avait pas de tension. La colonisation, dit-il, c'était plutôt une « situation psychologique » qui ne permettait pas d'échapper aux « préjugés sociaux ». On se sentait, dit-il, « en porte-à-faux ». Peut-être le porte-à-faux désigne-t-il plus généralement la situation des juifs d'Algérie. Par exemple à Blida les malades sont classés en quatre catégories : hommes européens, femmes européennes, hommes musulmans, femmes musulmanes. Les juifs, dit Azoulay, se considéraient comme européens et les malades juifs étaient classés avec les Européens. C'est peut-être pour échapper à ce porte-à-faux qu'Azoulay a quitté très vite l'Algérie pour se présenter au concours des hôpitaux psychiatriques de la Seine et poursuivre sa carrière en métropole.

Quand Azoulay rédige sa thèse, il se méfie des réactions des mandarins d'Alger. À Alger, on pratique une psychiatrie qu'il qualifie aujourd'hui à la fois de « traditionnelle » et de « retardataire ». Mais il ne l'écrit pas. Il considère que l'insurrection de 1954 a eu aussi pour effet que les mandarins d'Alger n'ont pas regardé de trop près ce qu'il écrivait, qu'ils ont laissé passer sans trop rien dire, tout en méprisant, en leur for intérieur, les idées et les pratiques que Fanon avait inspirées à Azoulay. Et on peut faire de la thèse une lecture qui n'est pas culturaliste. Azoulay par exemple étudie le milieu social des malades. S'il trouve un peu plus de la moitié de ruraux (ouvriers agricoles ou fellahs), il compte aussi un grand nombre d'ouvriers et note : « Ces éléments sont les forces, encore mal analysées, qui sont en train de briser les cadres domestiques, économiques et politiques... La prolétarianisation remplace le nomadisme après l'occupation française. » Au passage, il remarque le très faible nombre de malades sachant lire et écrire en arabe et en français : cinq malades sur deux cent vingt. Il les appelle les intellectuels. Ce sont des instituteurs. Il perçoit aussi le caractère subversif, dans le cadre de la colonisation, de l'intérêt porté par Fanon et lui-même aux pratiques sociales des Algériens : « En fait une attitude révolutionnaire était indispensable car il fallait passer d'une position où l'universalisme de la culture occidentale était évidente à un relativisme culturel. » Cette histoire peut peut-être nous permettre de mieux décrypter le débat actuel sur l'ethnopsychiatrie. Tout en la matière est affaire de contexte,

d'histoire. Les youyous dans l'hôpital n'ont pas besoin d'interprétation. Ils résonnent comme un défi à la structure coloniale.

Azoulay quitte Blida avant Fanon mais revient régulièrement : « Pendant l'année 1954-55, dit-il, je l'ai vu assez souvent et j'ai vu le début de son engagement, j'ai vu un Fanon qui s'engageait plus intensément dans la lutte des Algériens. J'ai vu comment il était passé de son intérêt pour la culture, à partir de son métier de psychiatre, à la prise de position qui était la sienne. » D'autres internes, signale Azoulay, étaient engagés. Deux au moins sont morts, se souvient-il.

En conclusion, c'est ainsi que je comprends le débat impardonnable de Fanon avec sa conscience. Qu'on ne peut humaniser dans le cadre d'une structure coloniale où tout concourt à la déshumanisation. Mais l'inverse n'est pas vrai, qu'une structure sociale et politique débarrassée de cette colonisation engendrerait ipso facto le rétablissement du dialogue de la folie et de la raison.

Le Fanon de Homi Bhabha

Ambivalence de l'identité et dialectique dans une pensée postcoloniale

Maria-Benedita Basto

EHESS

et École Supérieur d'Éducation, Viana do Castelo, Portugal

Au début des années 1980 le travail de Frantz Fanon, et en particulier son livre *Peau noire, masques blancs*, constitue pour Homi Bhabha, jeune intellectuel d'origine indienne, issu d'une petite minorité zoroastrienne-persane à Bombay, venu pour étudier à Oxford, un point de départ important pour élaborer sa contribution spécifique au champ émergent des études postcoloniales. L'analyse fanonienne des processus psychiques d'identification ambivalents à l'intérieur de la relation coloniale sera chez Bhabha étroitement associée à une pensée autour du concept de l'hybridité qui joue un rôle charnière dans son œuvre. Empruntant librement à une formulation de Bhabha dans la conclusion de son recueil d'articles *The Location of Culture* (*Les lieux de la culture*) paru en 1994 qui reprend Fanon, on pourrait dire que l'hybridité renvoie aux dynamiques culturelles dans lesquelles le moment de la différence vécue dans l'inter-subjectivité est en même temps un « *moment historiquement*

*transformatif*¹ » associé au « développement historique du sujet dans l'ordre des symboles sociaux² ».

Le travail sur Fanon permet à Bhabha d'apporter à la fois une critique et un point de vue complémentaire à une intervention inaugurale des études postcoloniales : l'analyse des structures du discours colonial dans le livre *Orientalism* (1978) d'Edward W. Said. Si ce dernier s'approprie la pensée de Michel Foucault pour s'intéresser à la constitution intellectuelle d'une formation discursive coloniale, caractérisée par une série d'oppositions culturelles et raciales discriminatoires auxquelles les autres sont soumis, Bhabha cherche davantage à comprendre le fonctionnement de ce discours comme quelque chose qui est issu d'une *relation productive*, c'est-à-dire de processus d'identification intersubjectifs qui dépassent les simples catégorisations en termes de dominants/dominés. Le discours colonial se trouve ici lié à des mécanismes psychanalytiques où la conscience devient un lieu ambivalent d'identification et de désidentification à l'autre. Déstabilisant toute idée d'une identité préconstituée et entière, le processus d'identification suggère — comme Bhabha le dit par rapport aux analyses de Fanon — « un autre temps, un autre espace » où « l'homme noir refuse d'occuper le passé dont l'homme blanc est le futur³ ».

À la différence des théories structuralistes d'un Althusser ou du Foucault d'avant les deux derniers volumes d'*Histoire de la sexualité*, pour lesquelles la place du sujet est surdéterminée par le discours dominant, l'ambivalence dont témoigne l'approche psychanalytique ouvre donc pour Bhabha un horizon politique de négociation ; ce qu'il désigne comme « la condition même de l'action et de l'imagination dans ces conditions coloniales ou postcoloniales⁴ ». Se pose ainsi un enjeu caractéristique des études postcoloniales qui consiste à examiner les postulats des théories d'origine métropolitaine, ici en particulier les travaux de Freud et de Lacan, à partir du lieu

1. Homi Bhabha, « "Race", temps et révision de la modernité », in *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (trad. de l'anglais), Paris, Payot, 2007 (1994), pp. 357-385, p. 365 (les italiques proviennent du texte de Bhabha).

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 359.

4. Homi Bhabha et John Comaroff, « Speaking of Postcoloniality, in the Continuous Present: A Conversation », in D. T. Goldberg et A. Quayson (eds.), *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 15-46, p. 21.

conflictuel de la (post)colonie. C'est dans ce contexte de l'application de la psychanalyse au contexte colonial qu'il faut situer l'intérêt que revêt pour Bhabha l'œuvre de Frantz Fanon. Il est important de rappeler ici que Fanon utilise d'une manière provocatrice une théorie qui, notamment dans les travaux de Freud, pathologise la différence tout en projetant des catégories euro-centriques (le complexe d'Œdipe) sur les autres⁵.

Ensemble avec le structuralisme et la psychanalyse, l'usage que Bhabha fait de Fanon ne peut cependant être dissocié d'un autre terrain clé des études postcoloniales : l'engagement critique avec le marxisme. Bhabha essaie à Oxford d'appliquer les enseignements structuro-marxistes de son professeur Terry Eagleton à l'analyse des textes littéraires coloniaux (les romans alors peu connus de V. S. Naipaul) et s'engage dans la critique d'une pensée des rapports sociaux en termes de classe qui oblitère les questions de genre et de race en reproduisant des modèles identitaires essentialistes et totalisants⁶. De ce point de vue, dialectiser les identités constitue, dans la lecture de Fanon par Homi Bhabha, un point de départ négatif pour inscrire ce qu'il conçoit comme « l'émergence d'une pensée vraiment radicale qui ne se lève

5. Pour une discussion du rôle de la psychanalyse dans la discrimination et la colonisation épistémique de l'autre, voir la section « Psychoanalysis and Colonial Subjects » du livre *Colonialism/Postcolonialism* d'Ania Loomba (London & New York, Routledge, 1998, pp. 133-150) ainsi que l'ouvrage de référence de Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe* (Paris, Les Éditions de Minuit, 1973).

6. Une citation du début de son premier article sur Fanon (« Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition » [Foreword to F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, London, Pluto Press, 1986] republié dans P. Williams & L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, pp. 112-123) illustre bien cette préoccupation : « Whenever questions of race and sexuality make their own organizational and theoretical ethical demands on the primacy of "class", "state" and "party" the language of traditional socialism is quick to describe those urgent, "other" questions as symptoms of petty-bourgeois [sic] deviation, signs of the bad faith of socialist intellectuals. The ritual aspect accorded to the name of Fanon, the currency of his titles in the common language of liberation, are part of the ceremony of a polite, English refusal » (p. 112).

jamais sans projeter une certaine obscurité⁷ ». Cela implique de rompre avec l'idée d'une relation dialectique hégélienne entre deux identités opposées — le maître et l'esclave — qui donnerait la possibilité de penser un processus historique orienté vers une réconciliation ultime et la transformation totale de l'homme. Selon Bhabha, en lieu et place de ce qu'il associe à un paradigme humaniste auquel Fanon aurait souscrit en dernière instance, peut être énoncée une autre approche qui émerge de sa recherche d'une dialectique de la libération. Il s'agit d'une identité ambivalente qui s'alimente des dynamiques de l'inconscient et dans laquelle le désir se situe toujours en référence à la place qu'occupe l'*Autre* : le colonisé veut prendre la place du colon, rêve d'une « inversion des rôles⁸ » et s'inscrit, par conséquent, toujours en deux places au moins à la fois.

Mon article tentera deux choses : d'abord, de circonscrire cette idée d'une identité ambivalente chez Fanon qui selon Bhabha découlerait de son œuvre, même si c'est contre sa propre orientation humaniste ; ensuite, de sonder la fertilité de cette approche pour la compréhension de la dimension politique associée aux processus d'identification. J'aimerais ici reconsidérer la façon dont Bhabha comprend la dimension dialectique de Fanon. Plus concrètement, j'examinerai si la dialectique est aussi incompatible avec l'identification ambivalente que Bhabha le prétend.

Dans sa lecture, Bhabha se réfère essentiellement à *Peau noire, masques blancs*, livre pour lequel il écrit, en 1986, une préface⁹ qui fournira la base pour un texte plus long publié dans *The Location of Culture*. Bhabha (2004) a également récemment préfacé *Les damnés de la terre* (1961) mais du point de vue de son travail conceptuel, sa lecture de *Peau noire, masques blancs* reste décisive. Pour illustrer le rapport entre ambivalence et

7. H. Bhabha, « Interroger l'identité : Frantz Fanon et la prérogative postcoloniale », in *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, op. cit., pp. 85-120 ; p. 85.

8. *Ibid.*, p. 91.

9. H. Bhabha, « Remembering Fanon... », op. cit.

subversion politique, Bhabha cite également l'essai de Fanon « l'Algérie dévoilée¹⁰ ».

L'identité ambivalente ou la place de l'Autre dans le soi

Une clef importante pour accéder à la perspective ouverte par la lecture que fait Homi Bhabha du travail de Frantz Fanon concerne un questionnement : « Qu'est-ce que l'homme noir veut¹¹ ? » Empruntée à Sigmund Freud — « qu'est-ce que la femme veut ? » — cette interrogation permet à Bhabha, à la fois d'écarter la dimension humaniste chez Fanon et de mettre en avant ce qu'il conçoit comme la véritable originalité de *Peau noire, masques blancs*. En effet, la question que pose Fanon ne concerne pas une interrogation ontologique sur *qui* est l'homme aliéné. Cela conduirait vers une affirmation de l'identité comme quelque chose de donné et vers un grand récit réaliste qui constituerait la trame des faits sociaux et historiques devant lesquels émergent les problèmes du psychisme individuel ou collectif. « Qu'est-ce que l'homme noir *veut* ? » ouvre, au contraire, la voie vers une interrogation sur la condition historique de l'homme colonial à travers la question du désir du sujet. Selon Bhabha, en lisant *Peau noire, masques blancs*, il est crucial de respecter la différence entre « l'identité personnelle¹² » comme intimation de réalité ou intuition de l'être et le problème psychanalytique de l'identification qui soulève toujours la question du *sujet* et du *désir*. Avant de préciser quelles sont les conséquences de ce désir, remarquons que pour Bhabha, le *vouloir* soulève la question de la « demande politique¹³ » et des « moyens eux-mêmes par lesquels nous reconnaissons et identifions son agent humain¹⁴ ». Nous trouvons ici un aspect essentiel de l'approche théorique de Bhabha : il consiste à explorer un terrain pour l'action politique qui se situe, selon lui, au-delà de la dialectique des rapports

10. Frantz Fanon, « L'Algérie dévoilée », *Sociologie d'une révolution, L'An V de la révolution algérienne*, Paris, Maspero, 1968, pp. 16-47.

11. H. Bhabha, « Interroger l'identité : Frantz Fanon et la prérogative postcoloniale », *op.cit.*, p. 88.

12. *Ibid.*, p. 100.

13. *Ibid.*, p. 88.

14. *Ibid.*

antagonistes et binaires entre acteurs préconstitués. J'y reviendrai.

Examinons d'abord les trois traits qui sous-tendent, pour Bhabha, la compréhension d'un processus d'identification moyennant une analytique du désir. Une première caractéristique de ce processus concerne l'existence du colonisateur et du colonisé en relation avec « une altérité, son regard ou son locus¹⁵ » qui s'articule à travers une demande à un objet extérieur. L'exemple que Fanon donne de cette relation concerne l'échange des regards entre natif et colon qui structure leur relation psychique. Le natif veut être à la place du colon, veut pouvoir se regarder à partir de la place de l'autre. Le colon reconnaît avec amertume qu'« ils veulent prendre notre place¹⁶ ». Le rêve de l'inversion des rôles ouvre un espace fantasmagorique de « possession » sous la forme d'une place que le sujet n'arrive jamais à occuper à part entière. Cette relation a comme conséquence un deuxième trait : prise dans une tension entre demande de soumission et désir d'accéder à la place de l'autre, la place de l'identification devient un espace de *clivage*. Dans ce sens, la fantaisie du natif serait d'occuper la place du maître tout en gardant la colère de la *revanche*. *Peau noire, masques blancs* ne correspond donc pas à une division, mais à une image dédoublée, à la situation d'être sur deux places à la fois qui rend impossible à l'évolué (l'assimilé) d'accepter l'invitation à adopter l'identité du colonisateur : « Tu es médecin, écrivain, étudiant, tu es *différent*, tu es un de *nous*¹⁷. » Selon Bhabha, c'est à travers cet usage ambivalent de la différence — être différent de ceux qui sont différents vous rend identique — que l'inconscient parle de la forme de l'altérité, conçue comme « l'ombre liée de la différence et du déplacement¹⁸ ». On ne peut donc pas parler d'un soi colonisé, ou d'un autre colonisé, mais d'une distance dérangement entre les deux qui constitue la figure de l'altérité coloniale — l'artifice de l'homme blanc inscrit sur le corps de l'homme noir.

Troisième aspect, Bhabha affirme que la question de l'identification n'est donc jamais l'affirmation d'une identité

15. *Ibid.*, p. 91.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, pp. 91-92.

pré-donnée. Il s'agit toujours de la production d'une image d'identité et de la transformation du sujet par le fait qu'il assume cette image. « La demande d'identification, être pris *pour* un Autre — entraîne la représentation du sujet dans l'ordre différenciant de l'altérité¹⁹. » L'identification, conclut Bhabha, est alors toujours constituée par « le retour d'une image d'identité portant la marque du clivage dans l'Autre lieu d'où elle vient²⁰ ». Bhabha évoque ici les parallèles entre Fanon et Lacan pour lesquels les moments primaires d'une telle répétition du soi résident dans le désir du regard et dans les limites du langage. Pour l'identification, l'identité n'est « jamais un *a priori*, ni un produit fini²¹ », c'est seulement « un processus problématique d'accès à une image de totalité²² ». L'accès à l'image de l'identité n'est possible que par la négation d'un sens d'originalité ou de plénitude. En ce sens, l'image marque le site d'une ambivalence ou d'une représentation qui « est toujours clivée dans l'espace — elle rend *présent* quelque chose qui est *absent* — et différée dans le temps²³ ». Fanon lui-même affirme qu'il s'appuie sur la notion lacanienne du stade du miroir. Selon Fanon, cité par Bhabha, il ne fait plus de doute que « le véritable Autre pour l'homme blanc est, et continuera d'être, l'homme noir. Et inversement²⁴ ». Seulement, pour le blanc, Autrui est perçu sur le plan de l'image corporelle, absolument comme le non-moi, c'est-à-dire le non-identifiable, le non-assimilable.

Bhabha interrompt sa discussion de *Peau noire, masques blancs* à deux reprises afin de transposer la question du dédoublement des identités coloniales dans le contexte postcolonial. Deux poèmes écrits par Adil Jussawalla, un poète de Bombay et Meiling Jin²⁵, une femme de la diaspora noire, lui offrent le point de départ d'une discussion à travers laquelle l'auteur explicitera sa théorie d'une identification qui « n'émerge que *dans l'interstice* entre désaveu et désigna-

19. *Ibid.*, p. 92.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 100.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 113.

25. Adil Jussawalla, *Missing Person*, Clearing House, 1976, pp. 14-29 ; et Meiling Jin, « Strangers on a Hostile Landscape », in R. Cobham et M. Collins (dir.), *Watchers and Seekers*, London, The Women's Press, 1987, pp. 126-127.

tion²⁶ ». Se trouve ici en question une tradition philosophique et anthropologique qui constitue l'identité du moi à partir d'un « désir de voir, de fixer la différence culturelle dans un objet maîtrisable, visible²⁷ ». Contre ce désir, les poèmes suggèrent que le sujet dont la différence culturelle et sexuelle est déniée ne peut être appréhendé « sans l'absence ou l'invisibilité qui le constitue²⁸ ». Le fait de voir une personne « invisible » constitue pour Bhabha la transgression de la demande du « je » en position de maîtrise de disposer d'un « objet direct d'autoréflexion, d'un point de présence qui maintiendrait sa position énonciatrice privilégiée en tant que sujet²⁹ ».

Bhabha cherche alors à esquisser une théorie qui déplacerait « le cadre de l'identité du champ de vision à l'espace de l'écriture³⁰ ». Il s'agit d'échapper à un mode d'identification dans lequel le sujet construit une relation analogique entre signifiant (le « je ») et signifié (la continuité temporelle d'une conscience) en privilégiant ce dernier et en écartant toutes les inconsistances ; ce que Roland Barthes appelle « la dimension profonde géologique » de la signification³¹. Pour le discours poststructuraliste, au contraire, la priorité est donnée au jeu du signifiant révélateur de « l'espace de redoublement (non la profondeur) qui est le principe même de l'articulation du discours³² ». L'objectif de définir « l'espace d'inscription ou de l'écriture de l'identité³³ » amène Bhabha à s'intéresser par la suite à une deuxième figure clef issue du poème de Meiling Jin, celle du regard, de l'œil désincarné de la personne invisible. Cet œil représenterait une forme de métonymie, « figure de contiguïté qui substitue la partie au tout (un œil pour un Je)³⁴ ». En associant l'instance de l'œil au concept derridien de « supplément », la métonymie n'est pas ici une forme de substitution ou d'équivalence, mais d'« instance subalterne qui

26. *Ibid.*, p. 99.

27. *Ibid.*, p. 99.

28. *Ibid.*, p. 94.

29. *Ibid.*, p. 95.

30. *Ibid.*, p. 96.

31. R. Barthes, « L'imagination du signe », in *Essais critiques*, Paris, Seuil, 2002.

32. *Ibid.*, p. 99.

33. *Ibid.*, p. 98.

34. *Ibid.*, p. 105.

tient-lieu » qui « ne produit aucun relief » et qui signifie que « quelque chose ne peut se remplir de soi-même (...) qu'en se laissant combler par signe et procuration³⁵ ». Dans un « mouvement antidialectique » se trouve de ce fait subverti « tout ordonnancement binaire ou [de] dépassement du pouvoir et du signe³⁶ ».

De cette excursion dans le domaine de ce que Bhabha conçoit comme « une poétique subalterne de l'invisibilité³⁷ » émerge une « ligne politique subversive » qui s'appuie sur ce qui, du point de vue d'une théorie politique autour des rapports entre identités opposées, serait perçu comme une faiblesse : le manque d'autonomie du subalterne, le fait qu'il soit, comme le dit Gramsci, « dépourvu de sa propre position hégémonique³⁸ ». Ainsi se constituent, pour Bhabha, les conditions pour « une stratégie de l'ambivalence dans la structure d'identification qui survient précisément dans l'entre-deux elliptique où l'ombre de l'autre tombe sur le soi³⁹ ». C'est dire, en citant Barthes, que la force de la différence culturelle serait alors « la violation d'une limite de l'espace signifiant » permettant « une contre-division des objets, des usages, des sens, des espaces et des propriétés⁴⁰ ».

Bhabha retrouve ce terrain d'agencement politique chez Fanon. Ce terrain est présenté comme non-dialectique dans le sens que la structure manichéenne de la conscience coloniale ne retrouve aucune réconciliation dans une totalité supérieure. L'auteur évoque à cet égard la description de la démographie de la ville coloniale décrite par Fanon dans *Les damnés de la terre*, où les zones natives et coloniales restent opposées. Elles ne sont pas au service d'une unité supérieure. Cependant, à la différence de Fanon, Bhabha voit une dynamique possible dans le moment non-dialectique de la relation manichéenne. Dans cette dynamique, qui suit la trajectoire du désir colonial, il est possible de *traverser*, voire de *déplacer* les frontières manichéennes. En

35. *Ibid.*, p. 106.

36. *Ibid.*, p. 107.

37. *Ibid.* p. 112.

38. A. Showstack Sassoon, *Approaches to Gramsci*, Londres, Writers & Readers, 1982, p. 16.

39. *Ibid.*

40. R. Barthes, « La métaphore de l'œil », in *Essais critiques*, Paris, Seuil, 2002, p. 494.

occupant deux places à la fois, le sujet colonial dépersonnalisé et disloqué peut devenir un objet incalculable, « littéralement difficile à localiser⁴¹ ». Selon Bhabha, « la demande de l'autorité ne peut unifier son message ni simplement identifier ses sujets⁴² ». En ce sens, la stratégie du désir colonial met en scène « le drame de l'identité jusqu'à ce que l'homme noir *glisse* pour révéler la peau blanche⁴³ » ; « sur le tranchant, entre le corps noir et le corps blanc, il y a une tension de signification et d'être (...) de demande et de désir⁴⁴ ». C'est de cette tension — à la fois psychique et politique — que selon Bhabha peut émerger une stratégie de subversion. Pour exemplifier une forme de pouvoir qui est exercée aux limites de l'identité et de l'autorité « dans l'esprit moqueur du masque et de l'image⁴⁵ », Bhabha cite l'essai de Fanon « L'Algérie dévoilée⁴⁶ ». Ce texte concerne les femmes algériennes voilées qui traversent des frontières manichéennes pour réclamer leur liberté. La tentative du colonisateur de dévoiler la femme algérienne ne transforme pas simplement le voile en symbole de résistance ; il devient une technique de camouflage, un moyen de lutte qui sert notamment à dissimuler des bombes. Ce qui se dessine pour Bhabha dans cette idée de subversion politique est l'idée d'une « liberté difficile et même dangereuse⁴⁷ ». Cette liberté est marquée par une tension durable dans laquelle le soi met en question son image fantasmatique d'un passé originaire ou d'un futur idéal. Le soi se confronte — affirme Bhabha — avec le paradoxe de sa propre création. Il s'agit bien d'un état de choses où les dynamiques de subversion sont permanentes et non soumises à une quelconque synthèse ou réconciliation.

J'aimerais mettre encore en avant un dernier point que Bhabha associe à la discussion sur l'aliénation coloniale de la personne chez Fanon. Discussion qui signifie la fin d'une idée de l'individu et qui rend urgente sa recherche d'une forme conceptuelle pour saisir l'antagonisme social de la relation coloniale. Bhabha s'appuie sur Walter Benjamin pour concevoir

41. *Ibid.*, p. 116.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. *Op.cit.*

47. H. Bhabha, « Interroger l'identité... », *op.cit.*, p. 117.

une conscience révolutionnaire dans laquelle « l'état d'urgence (*state of emergency*) n'est pas une exception, mais la règle⁴⁸ ». L'urgence crée, selon Bhabha, une situation où Fanon cherche à saisir une expérience complexe. Celle-ci n'est pas associée à la construction d'une théorie unifiée de la relation coloniale, mais à la production d'un ensemble hétéroclite où plusieurs choses se trouvent confrontées : « une dialectique hégéliano-marxiste, une affirmation phénoménologique du soi et de l'autre, et l'ambivalence psychanalytique de l'inconscient⁴⁹ ». Tandis que la dialectique donne la possibilité de retrouver « l'espoir dans l'histoire, son évocation existentialiste du "Je" nous rend la présence des marginalisés⁵⁰ ». Finalement, le cadre psychanalytique illuminerait la « folie du racisme, le plaisir de la douleur et la fantaisie agonistique du pouvoir politique⁵¹ ». Dans cette conjonction entre expérience de la situation coloniale, travail théorique et militance politique, l'état d'urgence (*state of emergency*) marque aussi un état d'*émergence* — émergence d'une vision non-unifiée de l'histoire, d'une vision de l'homme qui met en question la transparence de la réalité sociale. L'état d'émergence renvoie, à mon avis, à une dimension performative et expérientielle du temps que Bhabha développe notamment dans son travail sur *Nation et narration*⁵².

Ambivalences identitaires, politique et dialectique

Avant de passer à la relation entre subversion et identification, problématique importante posée par le Fanon de Bhabha, je ferai deux remarques. Me paraît ici fondamentale l'idée que l'ambivalence des identités coloniales constitue une base pour l'analyse des formes de subversion qui transgressent les frontières manichéennes dressées entre le monde colonial et le monde des colonisés⁵³. Je pense notamment à la question de

48. *Ibid.*, p. 114.

49. *Ibid.*, p. 86.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

52. Voir « DissémiNation, temps, récit et les marges de la nation moderne », in *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (trad. de l'angl.), Paris, Payot, 2007 (1994), pp. 223-266.

53. Pour une discussion plus ample de cette question voir ma lecture de Homi Bhabha à partir de la philosophie politique de Jacques Rancière (M.-B. Basto,

l'appropriation par les colonisés de ce que Bhabha appelle « le livre anglais⁵⁴ », c'est-à-dire, des textes canoniques de la culture impériale, afin de subvertir leur hégémonie.

Je postule également que l'ambivalence de la relation entre colonisateur et colonisé est utile pour comprendre les débats actuels autour de la difficile prise en compte du fait colonial en France⁵⁵. Dans cette perspective, l'identité scindée dont Bhabha nous parle à partir de Fanon, se retrouve dans la confrontation de l'ordre civique républicain avec les discriminations et exclusions violentes qui ont été nécessaires pour son affirmation. La question de la race se pose ici comme le refoulé d'une identité nationale qui cherche à affirmer à tout prix son intégrité, jusqu'au point de créer un ministère de l'Identité nationale.

Entrons maintenant dans la problématique : on reproche souvent à Bhabha et aux autres auteurs de la mouvance poststructuraliste des études postcoloniales, d'avoir complètement évacué la dimension de la lutte politique énoncée chez Fanon. Il faudra d'abord préciser que Bhabha concède à Fanon que le contexte de l'état d'urgence dans lequel il se trouvait réclamait « des réponses révolutionnaires, des identifications plus immédiates⁵⁶ ». Pourtant, il ne rejoint pas la position de Gayatri Spivak qui parle dans ce cas d'un « essentialisme stratégique⁵⁷ », c'est-à-dire de la possibilité d'utiliser des catégories ou des représentations à signification

« L'écriture dans la colonie. Penser la théorie postcoloniale avec Jacques Rancière », in L. Cornu et P. Vermeren (dir.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Lyon, Éditions Horlieu, 2006, pp. 441-464.

54. Voir « Des signes pris pour des merveilles : questions d'ambivalence et d'autorité sous un arbre près de Delhi, mai 1817 », in *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, op. cit., pp. 171-198.

55. Voir à ce sujet par exemple P. Blanchard, N. Bancel, S. Lemaire, *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, Éd. La Découverte, 2005, et la discussion de la réception du livre dans N. Bancel et P. Blanchard, « La fracture coloniale : retour sur une réaction », *Mouvements*, n° 51, sept.-oct. 2007, pp. 40-51.

56. H. Bhabha, *Les lieux de la culture...*, op. cit., p. 113.

57. Gayatri Chakravorty Spivak, « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography », in Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, (foreword by Edward W. Said), New York & Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 3-32.

stable et anhistorique, comme par exemple l'idée d'une conscience subalterne, pour des luttes politiques, même si celles-ci sont théoriquement inconsistantes.

Pour Bhabha, l'état d'urgence coïncide avant tout avec l'état d'esprit de l'intellectuel postcolonial qui se trouve devant la nécessité permanente de penser les théories jusqu'à leurs limites et de reconnaître la tension durable au sein des affirmations identitaires. Mais comment penser ici la question de l'articulation entre théorie et action politique comme facteur de transformation historique, et, avec elle, le problème d'une dialectique comme possibilité de penser une temporalité de transformation ? Plus concrètement : peut-on considérer la dialectique comme théorie qui permettrait de penser *ensemble* action politique et existence des identités non-essentialistes ? Bhabha pose ces interrogations dans la conclusion, citant l'article « The politics of subjectivity » de Terry Eagleton qui constate que « nous n'avons pas à ce jour de théorie politique, ou de théorie du sujet, capable de saisir sur ce mode dialectique la transformation sociale à la fois comme diffusion et affirmation, mort et vie du sujet — ou du moins nous n'avons pas de théories qui ne soient pas d'un vide apocalyptique⁵⁸ ». La réponse, ou du moins le point de départ d'une réponse se trouve pour Bhabha précisément dans le vide apocalyptique qui met à l'épreuve « la négation progressiste — ou de dépassement — dans la pensée dialectique⁵⁹ ». Ici, le fait que « le subalterne et le métonymique ne sont *ni* vides *ni* pleins, *ni* partie *ni* tout⁶⁰ » ouvre la possibilité « pour la production d'autre chose à côté qui n'est pas seulement le clivage ou l'écart du sujet, mais aussi l'entrecoupement des sites et des disciplines sociales⁶¹ ». Cette hybridité initierait « le projet de la pensée politique en le confrontant sans cesse au stratégique et au contingent, à la pensée compensatoire de son propre "impensé"⁶² ». La relecture de Fanon correspond alors à un projet basé sur l'intuition que « quelque part entre fait et imaginaire (...) les techniques et technologies de la politique

58. Terry F. Eagleton, « The politics of subjectivity », in L. Appignanesi (dir.), *Identity*, Documents 6 de l'I.C.A., London, Institut d'art contemporain, 1988.

59. H. Bhabha, *Les lieux de la culture...*, op.cit., p. 119.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*

n'ont aucun besoin d'être *humanisantes*⁶³ ». En ce sens, pour Bhabha les implications les plus radicales de *Peau noire, masques blancs* se trouvent en dehors de la dialectique en tant que « mythe humaniste de l'homme⁶⁴ ».

Si Bhabha termine ses réflexions en constatant que « ce n'est peut-être pas l'endroit où finir, mais c'est bien l'endroit où commencer⁶⁵ », j'aimerais alors esquisser deux autres réponses possibles à la question de Terry Eagleton, l'une ayant trait au problème de la transformation historique, l'autre concernant la signification de l'ambivalence dans la rencontre avec l'autre. Je m'appuierai ici sur des travaux récents qui problématisent une certaine lecture de Hegel par les auteurs des études postcoloniales.

Selon Keya Ganguly, qui s'appuie sur ce point sur les écrits de Tsenay Serequeberhan et de Susan Buck-Morss⁶⁶, la dialectique ne peut être réduite à une vision totalisante et eurocentrique du devenir historique⁶⁷. Au contraire, l'auteur suggère que la dialectique permet de comprendre une dynamique diachronique de l'histoire qui a été écartée dans la perspective synchronique des approches d'inspiration (post)structuralistes. C'est cette synchronie prétendue de l'ordre des signes qui permettrait à ces derniers de s'intéresser aux « différentiels », aux « disjonctions » ou « singularités ». Selon Ganguly, la valorisation des écarts risquerait cependant d'engendrer d'autres « totalisations⁶⁸ ». Ganguly évoque ici Bhabha dont la critique du temps synchrone de l'idéologie de la nation débouche, selon elle, sur la réification d'une prétendue altérité qui oppose « l'anarchie sublime du peuple » à « l'homogénéité de la "nation"⁶⁹ ». Cette lecture me semble pourtant erronée, car il

63. *Ibid.*, p. 120.

64. *Ibid.*, p. 113.

65. *Ibid.*, p. 120.

66. Tsenay Serequeberhan, « The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy », in Emmanuel Chukwudi Eze (dir.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1997 ; S. Buck-Morss, « Hegel and Haiti », *Critical Inquiry*, 26, 4, 2000, pp. 821-865.

67. « Temporalité et critique postcoloniale », in Neil Lazarus (éd.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Éd. Amsterdam, 2006, pp. 259-280.

68. *Ibid.*, p. 266.

69. *Ibid.*, p. 273.

faudra voir que, d'un point de vue empirique, pour Bhabha, la nation ne peut pas être conçue en dehors de sa production dans le temps performatif de l'expérience. De la même façon, nous avons vu que dans sa discussion de *Peau noire, masques blancs*, Bhabha souligne que l'identification n'est jamais l'affirmation d'une identité pré-donnée. Constituant seulement un *processus problématique*, elle ne renvoie jamais à un *a priori*, ou à un produit fini. Bhabha est alors moins anhistorique que Ganguly le prétend, mais il reste un problème important. Dans le Fanon de Bhabha l'asynchronie est toujours associée à une dimension subversive présente à la fois dans les identifications ambivalentes des colonisateurs et dans celles des colonisés. On peut toutefois se demander si la dialectique ne permet pas de penser les lieux et les moments historiques précis où la transgression de la *demande* d'identification qui marque le quotidien des rapports à l'intérieur de la (post)colonie, et qui affecte à la fois l'identification du colonisateur et du colonisé, se transforme en demande d'*égalité* visant la transformation de l'ordre politique sous la forme d'un accès au droit⁷⁰. Question par rapport à laquelle le Fanon de Bhabha semble rester muet et qui relance à mon sens la problématique de la disqualification du processus dialectique.

Cette lecture de la dialectique met l'accent sur la façon dont la philosophie de Hegel, en tant que point culminant d'une pensée euro-centriste et totalisante, conçoit le mouvement dialectique de l'esprit comme téléologie, c'est-à-dire en tant que « progrès délibéré et tout-englobant dans lequel le début contient la fin, chaque moment préfigure l'entier, et la structure de la connaissance de soi de l'Esprit reflète la structure de l'histoire humaine ainsi que sa structure politique la plus rationnelle, l'État⁷¹ ». Nous trouvons ainsi la base d'un récit universalisant

70. Je pense ici à l'échange entre Achille Mbembe et Fernando Coronil autour de la question de la possibilité d'un renversement de l'ordre politique à l'intérieur des rapports ambivalents entre le pouvoir autocratique et les populations, dans le contexte de la postcolonie en Afrique (A. Mbembe, « The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony », *Public Culture*, vol. 4, n° 2, 1992, pp. 1-30 ; F. Coronil, « Can Postcoloniality be Decolonized? Imperial Banality and Postcolonial Power », *Public Culture*, vol. 5, n° 1, 1992).

71. Nina Belmonte, « Evolving negativity. From Hegel to Derrida », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 28, n° 1, pp. 18-58 ; p. 26.

dans lequel la réconciliation des contradictions trace une ligne de développement qui est synonyme de l'oblitération de l'histoire de l'Autre. Ce point de vue écarte pourtant l'élément moteur de ce mouvement, la négativité. S'ouvre alors une tradition critique qu'on peut suivre de Horkheimer et Adorno jusqu'à Derrida qui s'intéresse au fait que chez Hegel la subjectivité comme conscience de soi et unique source de la connaissance présuppose l'existence d'une altérité interne, d'une différenciation originaire de la conscience⁷². De cette idée découle une perspective non-essentialiste pour laquelle la contradiction est interne plutôt qu'externe à la pensée et la vérité un phénomène dynamique qui est à chaque fois reformulé à partir de la position du sujet plutôt qu'une substance figée. Face à cette négativité originaire, le postulat d'un *telos* ou d'un sujet absolu de l'histoire dans la pensée hégélienne devient inconsistant.

Mais quelle est la signification d'une prise en compte de la négativité pour penser les processus politiques engendrés par l'ambivalence des identifications chez Fanon ? Selon John K. Noyes, la réponse que nous fournit la dialectique à la question de savoir ce qui arrive quand « la conscience du maître doit trouver une façon de se penser soi-même à travers les pensées du servant⁷³ » ne s'épuise pas dans une synthèse qui correspond politiquement à la naissance d'un nouvel empire. Si l'Autre disparaît dans la rencontre entre maître et esclave, il est crucial, pour Noyes, de prendre en compte « le secret de la négativité » que « la modalité de cette disparition » révèle. Ce qui est ici en question c'est le fait que « dans chaque disparition violente [de l'autre] il reste une insistance, un marquage de la façon dont le monde physique et ses habitants refusent de partir⁷⁴ ». Noyes retrouve cette négativité dans la façon dont Fanon envisage

72. En ce sens, Hegel écrit dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* « c'est seulement cette égalité se *rétablissant*, ou la réflexion dans soi-même dans l'être-autre — non une unité *originaire* comme telle, ou *immédiate* comme telle, qui est le vrai ». Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. et présentation Gwendolyn Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 82 (italiques des traducteurs).

73. John K. Noyes, « Hegel and the Fate of Negativity after Empire » ; texte en ligne sans pagination : http://www.semioticon.com/virtuals/postcolonialism_2/Noyes%/20Hegel.htm

74. *Ibid.*

l'impact d'une conscience noire qui refuse de jouer le jeu identificateur de la conscience blanche, ou qui joue ce jeu à condition qu'il mette en question les rapports historiques de pouvoir. Sous cet angle, la dialectique et le jeu ambivalent des identifications auquel Bhabha s'intéresse particulièrement, ne semblent guère être incompatibles⁷⁵. On peut d'ailleurs se demander si une conceptualisation du désir de synthèse et de la négativité que cette dernière n'arrive pas à effacer n'est pas nécessaire pour prendre en compte le caractère volontaire de la demande politique qui vise l'égalité et des nouvelles contradictions historiques que la satisfaction de cette demande va produire.

Homi Bhabha a bien réussi à faire ressortir la radicalité des processus d'identification chez Fanon en insistant sur la façon dont l'identification ambivalente déstabilise ou subvertit les oppositions binaires qui structurent les ordres coloniaux et postcoloniaux et leurs exclusions et contribuent à leur maintien. Bhabha part d'un processus problématique d'accès à une image de totalité — le colonisé qui veut être à la place du colonisateur tout en gardant sa colère contre ce dernier — pour concevoir un terrain politique où l'action du colonisé traverse et déplace les divisions de l'ordre répressif. L'émergence de ce terrain

75. Dans un autre texte (« L'engagement envers la théorie », in *Les lieux de la culture...*, op. cit., pp. 55-84), Bhabha lui-même réfléchit sur la possibilité d'une dialectique « sans l'émergence d'une Histoire téléologique ou transcendante » (*ibid.*, p. 64), en proposant de parler de négociation plutôt que de négation. Avec ce terme, il cherche à répondre au défi qui « consiste à concevoir le temps de l'action et de la compréhension politiques comme ouvrant un espace capable d'accepter et de réguler la structure différentielle du moment de l'intervention, sans produire aussitôt une unité de l'antagonisme ou de la contradiction sociale (c'est moi qui souligne) » (*ibid.*). On pourrait cependant objecter que déjà chez Hegel la négativité comme phénomène réflexif, c'est-à-dire comme processus du devenir à travers l'autodifférenciation œuvre contre l'unité. À cela il faut ajouter que pour Hegel la négativité possède également un deuxième sens « qualitatif » où la négation devient une condition pour affirmer une détermination qualitative, l'affirmation d'une identité comme différente de son opposé (Belmonte, op. cit., p. 26). C'est l'unité du sujet associée à cette deuxième acception de la négativité qui sera critiquée par Jacques Derrida (voir sa conférence sur le concept de différance publiée dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972) et il est fort probable que Bhabha soit influencé par cette lecture.

politique de subversion est dissociée d'un processus historique que Fanon conçoit comme dialectique.

Avant de conclure sur cette lecture spécifique que Bhabha fait de Fanon, soulignons que la critique fanonienne de l'opposition colonisateur/colonisé représente un moment fondateur pour une pensée postcoloniale dans laquelle le « post » signifie non un après le colonialisme, mais un effort continu de décoloniser⁷⁶. Aussi bien l'anti-humaniste Bhabha que l'humaniste Edward Said mettent en avant la valeur critique d'une pensée qui envisage la décolonisation comme une relation à *deux sens* où ce sont à la fois les peuples colonisés *et* les peuples colonisateurs en Europe qui sont libérés⁷⁷. De cette présence du système colonial dans la colonie et dans la métropole découle aussi la vision critique que Fanon avait de la continuité de ce système au-delà des décolonisations formelles. En ce sens, Said repère l'actualité de Fanon par rapport aux inégalités persistantes à l'intérieur et entre les nations, tandis que Bhabha la situe dans le nouvel ordre globalisé⁷⁸. Mais dans la problématique fanonienne de la décolonisation se pose aussi un important problème que la pensée postcoloniale continue à affronter à travers des controverses entre courants d'inspiration marxistes et poststructuralistes : comment articuler des processus psychiques de subjectivation avec des rapports de force matériels ou économiques ? De quelle façon la transformation des premiers entraîne le changement des derniers ?

La solution offerte par le Fanon de Bhabha est cohérente dans la mesure où elle reflète une pensée où la subjectivation et l'énonciation se trouvent liées à la matérialité propre du corps et aux rapports sociaux, laissant ainsi derrière elle les juxtapositions mécanistes du modèle marxiste infrastructure/superstructure. La question de la valeur transformatrice de l'ambivalence des processus de subjectivation reste cependant problématique sur au moins deux niveaux. Premièrement, la

76. Pour une critique du « post » dans le postcolonialisme voir Anne McLintock, « The angel of progress: pitfalls of the term "postcolonialism" », *Social Text*, printemps 1992, pp. 1-15.

77. E. Said, *Culture and Imperialism*, London, Random House/Vintage, 1994, pp. 335-336 et H. Bhabha, « Is Fanon Still Relevant ? », préface à *The Wretched of the Earth*, trad. Richard Philcox, New York, Grove Press, 2005, <http://archives.econ.utah.edu/archives/marxism/2005w11/msg00020.htm>.

78. E. Said, *ibid.*, p. 45, p. 258 ; H. Bhabha, *ibid.*

vigilance épistémique face aux totalisations humanistes se trouve contredite par le postulat implicite que l'ambivalence ou le clivage des identifications vaut pour *l'ensemble* des colonisés, et possède donc une valeur universelle. Se trouve ainsi écartée toute une série de différences historiques en termes de genre, de classe et de lieu. Il est par exemple probable que l'analytique du désir dont nous parle Bhabha est davantage applicable à des élites issues des coloniaux qui vivent en étroite relation avec les colonisateurs qu'aux populations qui entretiennent un rapport beaucoup plus distant à la culture de la société colonisatrice. Deuxièmement, Bhabha ne répond pas à la question de savoir comment penser le passage de l'ambivalence quotidienne des identifications à la formulation d'une demande d'égalité *consciente* qui revendique à des moments historiques précis le changement de l'ordre établi. Face à ce problème, des critiques marxistes comme Benita Parry ou Neil Lazarus constatent que la déconstruction des binarismes au profit des relations hybrides et ambivalentes empêche de prendre en compte l'importance historique de la constitution des identités de résistance d'un ordre nativiste ou nationaliste⁷⁹. Dans le même ordre de choses j'ai évoqué l'idée de Gayatri Spivak de préserver un essentialisme stratégique pour faire face à l'urgence d'agir contre une insupportable domination.

Si nous suivons les suggestions d'Ania Loomba, il existe pourtant une autre alternative dans laquelle, au lieu de poser le problème en termes d'opposition entre déconstruction et essentialisme, les deux termes se situent dans un champ de tension où, pour citer Stewart Hall, l'« identité culturelle est une question de “devenir” aussi bien que d’“être”⁸⁰ ». C'est dans ce sens que j'ai examiné sous quelles conditions la dialectique et sa dimension historiquement transformatrice pourraient être compatibles avec une vision non-essentialiste et processuelle de l'identification. À cet égard, j'ai d'abord souligné la dimension

79. Voir Benita Parry, « Directions and Dead Ends in Postcolonial Studies », in D. T. Goldberg et A. Quayson (eds.), *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 66-81 et les contributions de N. Lazarus et B. Parry dans N. Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, op. cit.

80. Stewart Hall, « Cultural Identity and Diaspora » in P. Williams and L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, op. cit., pp. 392-403, p. 394, cité par Ania Loomba dans *Colonialism/Postcolonialism*, op. cit., p. 181.

historique de la pensée de Bhabha que nous retrouvons dans son idée de la production des identités dans un temps performatif et processuel. J'ai ensuite avancé que nous retrouvons ce temps processuel dans une lecture de la dialectique hégélienne qui reconnaît sa dimension de négativité associée à la présence ineffaçable d'une altérité interne dans la constitution du sujet. Contre Hegel, il faut dire que cette négativité rend impossible le postulat de l'existence d'un sujet absolu dans l'histoire, mais avec Hegel nous pouvons reconnaître que chez Fanon l'identification, comme acte politique stratégique, ne peut pas faire l'économie d'un désir de dépassement où « le nègre n'est pas. Pas plus que le blanc⁸¹ ». Ici Fanon aborde non seulement un élément fondamental des études postcoloniales, la critique des catégories manichéennes, mais ouvre un chantier de réflexion qui situe la problématique de la décolonisation dans un ensemble plus complexe d'interrogations sur le rapport à l'autre à l'intérieur d'un monde globalisé.

81. Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Éd. du Seuil, 1952, p. 187.

En relisant Fanon. Le droit à la folie

Les luttes contre la psychiatrie institutionnalisée en Israël*

Ruchama Marton

Présidente et fondatrice de Physicians for Human Rights – Israel

Frantz Fanon s'est intéressé aux fonctions psychiques humaines en temps de guerre, au moment d'un affrontement entre l'Occident et le monde arabo-musulman. Il a affronté la question du rôle de la violence à l'intérieur de cette réalité. C'est pourquoi il est pertinent d'utiliser son approche dans la situation de guerre indéfinie qui oppose les Israéliens et les Palestiniens.

Fanon ne s'est pas référé directement au conflit israélo-palestinien, mais sa pensée théorique et ses concepts psychosocio-politiques — formés il y a presque soixante ans — sont encore adaptés à la lutte anti-coloniale des Palestiniens contre l'occupation et l'oppression israélienne.

Comme l'a montré Ella Shohat dans sa postface à l'édition en hébreu des *Damnés de la terre*, Fanon est le représentant d'une pensée anti-colonialiste qui précède la pensée postcoloniale. Fanon est resté inconnu au milieu académique israélien, et ce n'est qu'en 2005 qu'on a traduit en hébreu *Peau noire, masques blancs*, puis en 2006 *Les damnés de la terre*. En

* Cet article est basé sur un chapitre du livre : Neve Gordon (ed.), *From the Margins of Globalization*, Lexington Books, 2004.

revanche les Palestiniens le connaissent fort bien, particulièrement les combattants pour la libération.

Dans les pages qui suivent, je souhaite me limiter à une discussion sur les institutions psychiatriques israéliennes et le traitement qu'elles infligent aux prisonniers palestiniens atteints de maladie mentale.

L'établissement psychiatrique est un agent de surveillance, de discipline et de contrôle, en raison, entre autres, du rôle qu'il joue dans la détermination des normes sociétales. La société a transformé la psychiatrie en une autorité pourvue de pouvoirs quasi judiciaires, et qui est habilitée : 1. à déterminer l'aptitude d'une personne à être traduite en justice ; 2. à déterminer si la conduite d'un individu est dangereuse ; 3. à imposer l'enfermement dans des institutions psychiatriques, et 4. à évaluer les capacités et l'intelligence d'un individu. En même temps la psychiatrie crée les règles qui structurent ses propres positions de pouvoir, un pouvoir qui est à la fois judiciaire et exécutif. Ces différents rôles sociaux fournissent à l'établissement psychiatrique aussi bien qu'aux psychiatres individuels, des pouvoirs significatifs qui s'étendent bien au-delà de la définition médicale professionnelle du diagnostic et du traitement des maladies mentales.

Il est important de noter que les droits humains sont historiquement liés à l'avènement de la psychiatrie. C'est au médecin français Philippe Pinel que l'on doit d'avoir libéré des prisons françaises les détenus malades mentaux¹. Aujourd'hui encore, reconnaître la maladie mentale, la distinguer de l'activité criminelle et protéger les droits des malades mentaux font partie de la fonction psychiatrique. La société a obligé la psychiatrie à être l'arbitre qui détermine qui est apte à affronter un procès, qui l'est à subir l'emprisonnement, et à cette responsabilité s'ajoute un devoir supplémentaire, celui de défendre les droits des prisonniers — des malades mentaux en particulier, et des détenus en général. Les droits humains et leur protection sont de ce fait une composante intégrale et substantielle de la psychiatrie. C'est donc la conscience ou la non-conscience de cette fonction, qui, dans une très large mesure, commandent l'usage que la psychiatrie fait de son pouvoir.

1. Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris, 1801.

La question de savoir où la psychiatrie se situe elle-même dans sa relation à l'État et à l'individu, est une question socio-politique, qui dépend du degré de conscience qu'elle a de son rôle comme protectrice des droits humains. Mais en même temps, la place de la psychiatrie dans la sphère sociale découle de la position théorique qu'elle adopte, et elle lui est soumise. Suivant la théorie classique qui a sous-tendu la psychiatrie depuis son commencement, c'est l'*intra*-personnel qui est la dimension principale de la relation thérapeutique. Cependant, durant les dernières décennies du vingtième siècle, les développements théoriques ont insisté sur l'importance de la dimension *interpersonnelle*. Du point de vue de la psychiatrie classique, la dimension socio-politique — c'est-à-dire le *supra*-personnel — est considérée comme figurant hors des frontières de la psychiatrie, et n'est donc pas incluse dans son discours. À l'évidence, cette position théorique, qui ignore la dimension socio-politique, est en elle-même politique. Comme nous le verrons, l'inclusion de la dimension suprapersonnelle à l'intérieur du discours psychiatrique est cruciale pour accroître le niveau de conscience en même temps qu'elle fournit les outils théoriques permettant de prendre en compte les droits humains.

Comme l'a noté Alice Cherki, Fanon nous a enseigné à porter un nouveau regard théorique sur ces facteurs de notre expérience subjective qui incluent le corps, le langage et l'« altérité », et qui sont vitaux pour la construction du processus thérapeutique qui est en lui-même politique². Selon l'approche de Fanon, il est nécessaire d'inclure la sphère politique dans la théorie et dans la pratique psychologique. Ce point de vue théorique, que j'appelle le *supra*-personnel, entre en contradiction avec la théorie psychanalytique traditionnelle qui considère l'expérience psychologique individuelle comme détachée de son environnement politique.

La relation entre patient et psychiatre fournit un espace où se déploie non seulement la dimension individuelle ou personnelle, mais aussi la toile de fond socio-politique des deux parties en présence. C'est pourquoi le (la) psychiatre doit élargir son cadre, quand il/elle fait un travail d'introspection, pour examiner en profondeur les motivations, les émotions, les peurs

2. Alice Cherki, préface de l'édition de 2002 des *Damnés de la terre*, et p. 18 de l'édition en hébreu (2006).

et les préjugés qui sont les siens, et qui sous-tendent ses rapports avec le patient. Je voudrais souligner, dans cet article, quelques-uns des dangers qui résultent de l'exclusion de la dimension *suprapersonnelle* par certains psychiatres, en particulier des phénomènes qui touchent à la violation des droits humains. Je chercherai à savoir si la psychiatrie emploie sa force immense à protéger les droits humains des malades mentaux et des prisonniers, ou si de façon perverse, elle l'utilise pour se mettre à la remorque de la ligne de l'« establishment ».

Dans les pages qui suivent, en m'appuyant sur le cas d'Israël, je veux explorer quelques-uns des aspects pratiques et théoriques de ces questions.

La relation de diagnostic en prison. Une perspective théorique

Dans le langage psychiatrique classique, c'est le psychiatre qui est le « sujet ». De manière consciente ou non, c'est le psychiatre qui introduit sa propre conception de la réalité dans le diagnostic et dans la relation thérapeutique³. Cette conception de la réalité constitue une grande partie du pouvoir et du savoir utilisés pour comprendre le patient, l'« objet ». Dans beaucoup trop de cas, cela conduit à réduire la personnalité de l'objet, le prisonnier, à n'être plus que ce qui rencontre les besoins du psychiatre ; l'objet est réduit par le sujet à un aspect seulement de l'ensemble de ses traits. La cécité du sujet (celle du psychiatre) sert sa subjectivité, et bien qu'il ne voie qu'une partie de l'objet (le patient), il la considère comme le tout. L'objet n'est rien de plus qu'un « criminel », un « Arabe », un « terroriste », une « femme », une « mère ». Cette façon de voir élimine l'individualité de l'objet et le transforme en un simple représentant d'un groupe stéréotypé, caractérisé par les préjugés du psychiatre.

Fanon nous a fourni une théorie socio-politique qui crée une nouvelle grammaire psychanalytique : l'objet (celui qui est soumis à l'occupation) prend la place du sujet, et donc remplace l'objet précédent, qui était celui de la grammaire colonialiste freudienne. Le sujet est maintenant une personne, sociale,

3. On utilise ici le genre masculin, parce que les prisonniers, les gardiens et les psychiatres impliqués dans les cas cités, sont presque toujours des hommes.

politique et nationale. En suivant Fanon, nous ne pouvons pas séparer les problèmes psychologiques des patients, de leur situation culturelle, sociale et historique. En créant cette nouvelle grammaire psychanalytique, Fanon sabote la pensée narcissique européenne.

De la même façon qu'un chirurgien travaille avec un scalpel, un psychiatre travaille avec sa personnalité. Il faut requérir du sujet-psychiatre qu'il soit conscient de sa propre subjectivité, qu'il reconnaisse qu'elle est toujours présente, et qu'il ne fasse pas confiance à la théorie classique qui le considère comme un observateur objectif et neutre. C'est alors seulement que le patient peut se trouver aux côtés du psychiatre et non lui être confronté. Ainsi le prisonnier-patient n'est plus un objet qui se tient dans une situation d'opposition et qui engendre des sentiments d'inimitié et de conflit.

Dans le jeu politique agressif que l'État israélien joue pour réduire au silence et opprimer l'autre, il y a un danger constant à ce que le psychiatre maintienne dans une tache aveugle tout ce qui touche à sa complicité dans ce processus. Cette tache aveugle donne au psychiatre la possibilité d'ignorer les obligations liées à son éthique professionnelle de médecin, et son rôle qui est de protéger les droits de n'importe quel autre que l'ordre social réduit sciemment au silence. Dans de telles conditions le psychiatre agit comme un agent de l'autorité, incapable de voir qu'il accepte de manière acritique la vision du monde du gouvernement et son système de pensée. De plus, dans cet état d'aveuglement partiel, il se perçoit lui-même comme *apolitique*, et considère quiconque ne s'identifiant pas à la vision du monde du gouvernement — ou qui trouve à y objecter — comme quelqu'un qui manifeste des « motivations politiques » qui vont à l'encontre de la « pureté » de la profession psychiatrique.

Comme on le sait bien, les psychiatres se sont identifiés au pouvoir des gouvernements tout au long de l'histoire. Dans l'Allemagne nazie, en Union Soviétique, en Argentine, au Chili, entre autres, la psychiatrie a été employée comme instrument par les autorités. Il est essentiel, en théorie et en pratique, que les psychiatres israéliens reconnaissent qu'ils et elles sont situés du côté des agresseurs, dans une réalité socio-culturelle et politique concrète : celle de l'individu en bonne santé face au malade, de

l'Israélien face au Palestinien, de la personne libre face à celle qui est emprisonnée, de la personne en civil face au criminel condamné — et fréquemment, de la personne aisée et éduquée face au pauvre et au non éduqué — et (en dépit de divers changements et de quelques progrès) de l'homme face à la femme.

La psychiatrie comme arbitre de l'aptitude à être traduit en justice

Lorsque des prisonniers atteints d'une maladie mentale proviennent d'un groupe culturel et national différent de celui de leur psychiatre, la différence devient un facteur décisif pour le diagnostic et le traitement. Quelle est la position du psychiatre israélien quand le patient est un Palestinien — pas seulement un étranger, mais l'ennemi ? Le psychiatre est-il conscient de sa position subjective qui perçoit son patient, l'objet, comme un « terroriste », c'est-à-dire comme une menace pour la sécurité de la société ? Une telle façon de voir peut emmurer au point de masquer complètement l'humanité du patient. Elle peut rendre obscures les limites entre le jugement professionnel du psychiatre et ses convictions politiques, et cela peut se produire sans qu'il ait une conscience suffisante de ses motivations propres.

Négliger la dimension supra-personnelle. Une étude de cas

Le jeune Ali S., résident du village de Yamoun, en Cisjordanie, a été arrêté et incarcéré à la prison de Farah près de Naplouse. Durant les deux premiers mois suivant son incarcération, Ali n'a été soumis à aucune espèce d'évaluation ou de traitement psychiatrique. La personne qui a finalement remarqué son très mauvais état mental, a été un juge militaire, qui présidait l'audience où devait être décidée la prolongation de la détention d'Ali. Avant de statuer sur la prolongation, le juge militaire a ordonné une expertise psychiatrique pour déterminer si Ali était apte à être jugé. Il est important de noter qu'il est très inhabituel qu'un juge militaire prenne l'initiative de demander qu'un prisonnier palestinien soit soumis à un examen psychiatrique. Suite à la recommandation du juge, c'est le

Docteur Yakov Avni, un psychiatre juif israélien, psychiatre reconnu, directeur du service de psychiatrie de l'Hôpital Hadassah de Jérusalem, qui fournit le rapport psychiatrique.

Une prison israélienne qui envoie un détenu palestinien pour avoir un avis psychiatrique, à un psychiatre israélien et sioniste, désigné par les autorités, crée un espace de « souveraineté partielle⁴ » dans lequel la souveraineté de la science psychiatrique est mise en suspens par la science psychiatrique elle-même. Le psychiatre agira dans le cadre de « mesures d'exception » (*emergency regulations*) psychiatriques, qui produisent leur propre diagnostic et ignorent le diagnostic canonique qui est de règle dans l'espace scientifique originel du psychiatre.

Ce qui suit est l'analyse de l'examen psychiatrique fait par Avni.

« Le susnommé, âgé de 17 ans, né en Israël »

Avni a employé le jargon médical israélien, en le transférant, tel quel, à une société et à une culture très différentes. En agissant ainsi il a de fait colonisé la société palestinienne. Car que voulait dire le docteur quand il écrivait « Israël », alors qu'il se référait à une personne née et vivant en Cisjordanie ?

« N'a pas produit de réponse devant le juge, donnant à ce dernier l'impression qu'il était mentalement dérangé. La requête pour le mandat d'arrêt détaille des activités hostiles à l'occasion de manifestations, le fait d'avoir écrit des slogans de l'OLP et placé des obstacles sur les routes, tout au long de l'année dernière. A été arrêté, et suivant la Police, il a « avoué ». L'enquête le concernant n'est pas achevée, il a été condamné à 47 jours d'emprisonnement. »

Il est important de prêter attention aux charges qui ont conduit à l'arrestation d'Ali, et à la manière dont les forces de sécurité l'ont appréhendé. Mon expérience m'a appris que dans beaucoup de cas, les forces de sécurité font irruption tard dans la nuit dans une maison palestinienne, une liste de noms à la main. Cette liste a été obtenue d'un jeune Palestinien du village, qui a été arrêté précédemment, interrogé et torturé ; le jeune donne

4. Yehouda Shenhav, *Theory and Critic*, ed. en hébreu, p. 213, 2006.

tout simplement à ses interrogateurs n'importe quel nom lui venant à l'esprit. Les interrogateurs utilisent la liste comme une preuve claire de la culpabilité des autres jeunes. Et bien sûr, les charges sont habituellement générales ; elles ne mentionnent ni le lieu ni le temps où s'est produit l'événement pour lequel la personne a été arrêtée, et elles manquent de descriptions spécifiques et détaillées.

« ...activités hostiles à l'occasion de manifestations, le fait d'avoir écrit des slogans de l'OLP et placé des obstacles sur les routes, tout au long de l'année dernière. »

Le psychiatre israélien voit dans le détenu palestinien un agent de violence. Dans la terminologie de Walter Benjamin, c'est un agent de « violence pure⁵ », c'est-à-dire la violence de l'opprimé, dans la mesure où il réside en dehors de la loi souveraine israélienne, à la différence de la violence légitime qui est la violence d'État.

Lorsqu'un psychiatre israélien examine un prisonnier palestinien, son point de départ émotionnel s'ancre dans une situation gérée par des mesures d'exception. Ce n'est qu'éventuellement en second lieu que le psychiatre verra dans le prisonnier palestinien un patient psychiatrique ordinaire. Souvent il n'y a pas de second lieu.

« ...le jeune a avoué »

Docteur Avni, que signifie ici « a avoué » ? Ali a-t-il avoué la véracité des faits dont il était accusé avant d'avoir subi une attaque psychotique ? A-t-il avoué alors qu'il était en proie à une crise psychotique et incapable de comprendre ce qu'on lui disait ? Son état psychotique était-il le résultat de l'interrogatoire, qui est un euphémisme pour le mot « torture » ? Avni a-t-il vérifié quel était l'état mental d'Ali au moment de sa confession ? Non, il ne l'a pas fait.

« Histoire passée : inconnue. Dans son dossier il est écrit qu'il n'y a pas de problèmes médicaux. Le patient ne fournit aucune information. À propos de l'examen : effet de mise en scène théâtrale... il est clairement conscient. Il n'y a pas de preuve de perturbation de ses perceptions. Il ne révèle pas ses

5. « Critique de la violence », in Walter Benjamin, *Œuvres*, tome I, Folio Essais 2000, en particulier pp. 238-243.

pensées. Il n'est prétendument pas conscient du temps, du lieu, ni de lui-même. En résumé... selon cet examen, il me semble qu'Ali est un imposteur et qu'il n'est pas atteint d'une maladie mentale. À mon avis, il est apte à être traduit en justice. »

« Le patient ne fournit aucune information »

C'est-à-dire que le patient ne parle pas. Pourquoi ne parle-t-il pas ? Se pourrait-il que ce soit parce qu'il refuse de parler ? Ou peut-être était-il retranché si profondément dans son propre monde psychotique interne qu'il avait perdu contact avec la réalité et était incapable de communiquer ?

« À propos de l'examen »

D'après l'avis médical, on pourrait être tenté de croire qu'il s'est produit une espèce de spectacle théâtral ; du moins c'est ainsi qu'Avni l'a compris. Il y a une « entrée en scène », le spectacle commence, le spectacle s'achève, et puis le jeune va se rasseoir dans le corridor, dans un silence complet. Et de fait la phrase suivante dit : ***« Quand il entre, il commence à se comporter de façon théâtrale. Il essaie de verser de l'eau dans une poche où il a collé des fleurs, il essaie de manger de la pâte dentifrice, etc. »*** Je me demande comment Ali s'est procuré de la pâte dentifrice dans une salle d'examen de psychiatre. Aurait-il pu réellement apporter de la pâte dentifrice et des fleurs depuis la prison, pour les utiliser comme accessoires théâtraux à l'intention de l'examen ? En quel état étaient les fleurs qui avaient voyagé toute la journée depuis la prison de Farah, aux environs de Naplouse, jusqu'à l'hôpital Hadassah de Jérusalem ? Les fleurs poussent-elles dans la prison de Farah ? Et que voulait dire le psychiatre par « etc. » ? Le psychiatre aurait mieux fait de décrire en détail ce qu'Ali faisait réellement dans la salle d'examen, et de dire si le fait de manger de la pâte dentifrice et d'arroser les fleurs s'était effectivement produit durant l'examen, ou si c'étaient des histoires qu'il avait entendues de la bouche des gardes d'Ali, et qu'il n'avait pas observées de ses propres yeux dans la salle d'examen.

« Ne dit pas un mot, mais répond quelquefois avec des gestes signifiant « je ne sais pas »... Ne sait pas où il est, quel jour on est, quel âge il a »

Ce sont là les questions standard posées au début d'un examen psychiatrique. Il est alors étrange qu'Avni écrive un peu

plus loin « ... *il est clairement conscient. Il n'y a pas de preuve de perturbation de ses perceptions* ». Je me demande comment il est possible de porter témoignage de l'absence de perturbation de ses perceptions alors que le patient ne dit pas un mot. J'ajouterai, à l'intention des lecteurs qui ne sont pas psychiatres, qu'il est impossible de discuter des perturbations dans la pensée quand le patient ne parle pas.

« *Il ne révèle pas ses pensées* »

Quand une personne ne parle pas, on peut tenir pour acquis qu'elle ne révèle pas ses pensées. Mais cette phrase a été écrite par un psychiatre, et n'est pas aussi honnête qu'il y paraît. En langage psychiatrique, le fait qu'un patient ne révèle pas ses pensées suggère que c'est intentionnellement qu'il refuse de le faire parce qu'il est un imposteur ou un paranoïaque. Autrement dit c'est une phrase « incriminante ».

« ... *selon cet examen, il me semble qu'Ali est un imposteur et qu'il n'est pas atteint d'une maladie mentale. À mon avis, il est apte à être traduit en justice.* »

Il semble qu'Avni ne doutait pas qu'il se trouvait en face d'un imposteur, qui était très vraisemblablement un « terroriste » qui s'était trouvé impliqué l'année précédente dans une variété d'actes hostiles. La personne qui lui faisait face n'était pas un patient psychotique, traversant sa première attaque psychotique à l'âge de dix-sept ans.

Que voulait dire le docteur par « imposteur » ? Ce diagnostic, quand il est correct, est approprié dans les cas où le patient révèle des signes de lucidité, de sophistication, possède une conscience de la réalité et des cadres spatio-temporels. Aucun de ces signes n'apparaît lorsque le patient est psychotique. C'est pourquoi, lorsqu'une personne psychotique est diagnostiquée à tort comme imposteur, il y a une inversion des rôles : les imposteurs jouent la comédie quand elles souhaitent recevoir une contrepartie, ou améliorer leurs conditions de vie. Dans le cas présent, c'est le *psychiatre* qui souhaite gagner quelque chose — mais quoi ? Il veut satisfaire les autorités en ne laissant pas un « dangereux terroriste » palestinien échapper à la prison. Avant toute chose, le psychiatre maintient en place sa tâche aveugle, et ne veut pas se laisser déranger par des questions troublantes.

Le problème n'est pas de prendre parti (car les gens le font tout le temps), mais de ne pas *voir* que l'on prend parti. La question est de savoir jusqu'à quel point, nous, psychiatres, sommes conscients de ce que, comme n'importe qui d'autre, nous sommes subjectifs et politiques.

Ce sont souvent les « crimes » politiques du patient, tels que les énonce l'accusation, et non son état mental, qui déterminent le diagnostic psychiatrique. Plutôt que d'établir un diagnostic sur le prisonnier, le psychiatre, à dessein ou non, le *juge*.

Dans le cas d'Ali, qui est seulement un cas parmi d'autres, le tribalisme (racisme, vengeance et peur) du psychiatre ou sa mentalité colonialiste, le conduisent à introduire un niveau de sophistication : un terroriste palestinien atteint de maladie mentale sera diagnostiqué comme imposteur, de façon à ce que sa maladie ne le protège pas de l'incarcération. L'objectif est clair : le patient/prisonnier ne sera pas libéré de la prison militaire et admis dans un hôpital psychiatrique, et il continuera à être considéré comme une menace nationale.

J'ai décrit de façon assez détaillée le cas d'Ali S. non parce qu'il serait exceptionnel. Au contraire, je connais de nombreux cas similaires, et je présume qu'il y en a beaucoup d'autres.

Lorsque nous en avons appelé à l'I.M.A. (Israeli Medical Association⁶), Physicians for Human Rights – Israel⁷ et moi-même personnellement, avons discuté des principes théoriques et de la signification morale de la manière dont les psychiatres juifs israéliens ont, de façon systématique, émis des diagnostics impropres sur des malades mentaux palestiniens, en les désignant comme imposteurs et manipulateurs. Ce qui en résulte, comme je l'ai montré, c'est que des malades mentaux palestiniens sont incarcérés et que là, confinés dans l'isolement, ils barbouillent souvent leur cellule d'excréments et se défoncent la tête contre les murs.

Le fait que l'autorité médicale suprême en Israël (I.M.A.) ait refusé de discuter de ces problèmes, est le reflet des

6. Association Médicale Israélienne.

7. *Physicians for Human Rights* : Médecins pour les Droits Humains, organisation fondée et présidée par Ruchama Marton.

nécessités socio-politiques auxquelles sont soumis de nombreux psychiatres individuels et l'organisation qui les réunit. La nécessité socio-politique israélo-sioniste qui fait percevoir les Palestiniens comme des ennemis, comme des terroristes, et comme dangereux, peut être considérée comme partie d'une vision du monde hégémonique qui est tellement puissante qu'elle n'autorise pas, s'agissant d'un malade mental palestinien, à dévier de cette image, pas même dans les cas de démence. Cette même nécessité à considérer tous les Palestiniens comme identiques n'autorise aucune exception ; ainsi même un Palestinien dément se voit dénier son droit à la folie — la folie qui est supposée l'exempter du discours qui le décrit comme un « ennemi dangereux ».

L'I.M.A. doit faire usage de son pouvoir éthique et professionnel pour remédier à cette situation et protéger les droits du patient. Le manquement à ce devoir signifie que cette association utilise son pouvoir immense de façon perverse. Si l'I.M.A., disions-nous, n'introduit pas des règles éthiques aussi bien qu'une formation appropriée, il échoue à remplir ses obligations en matière d'éthique médicale et de droits humains.

Le psychiatre Fanon a introduit l'idée d'un savoir *provenant du patient* et non émis *sur* lui. Le patient venant d'un territoire occupé, témoigne de la situation sociale, et il est vital de l'écouter. Manquer à le faire conduit à la violation des droits du patient et à un usage pervers du pouvoir psychiatrique.

Traduit de l'anglais par Sonia Dayan-Herzbrun

Décoloniser le savoir

La réception de Frantz Fanon au Brésil

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

Université de São Paulo

Frantz Fanon est une figure centrale des études culturelles, postcoloniales et afro-américaines que ce soit aux États-Unis, en Afrique ou en Europe. Il nous est souvent arrivé de parler d'études fanoniennes à propos de ces nombreux travaux qui font de l'œuvre de Fanon un objet de réflexion. Mes collègues et mes étudiants brésiliens noirs lui vouent la même admiration, le même respect, la même dévotion que leurs frères de couleur de l'hémisphère nord de l'Amérique et du continent africain. Pourtant, quand je me suis mis en quête de documents pour écrire cet article, ce que j'ai découvert, c'est le silence impressionnant que les revues tant culturelles qu'universitaires ont gardé à son sujet jusqu'au milieu des années 1960.

Ayant auparavant eu au Brésil un lectorat limité, Fanon y est devenu connu dans les cercles culturels, comme dans les autres parties du monde, quand la violence révolutionnaire a été à l'ordre du jour. Les champions en étaient des penseurs et des militants révolutionnaires comme Fidel Castro, Che Guevara, Camilo Torres ; ou des leaders noirs comme Stockley Carmichael, Malcom X et Elridge Cleaver ; ou Amilcar Cabral, Agostinho Neto, Kwame N'Krumah. Cependant, après cette première phase, contrairement à ce qui s'est passé ailleurs pour d'autres penseurs universitaires, sa pensée n'est pas devenue au

Brésil l'objet d'exégèses ou de réflexions critiques dans les universités et dans les centres de recherche.

Je voudrais consacrer cet article à la défense de deux thèses. La première est que la tiédeur de cette réception est due à une construction nationale et raciale du Brésil tout à fait opposée aux conflits de race, et profondément ancrée dans une classe moyenne intellectuelle blanche ou métisse, mais racialement incolore. Pour tout dire, le Brésil de la démocratie raciale. La seconde thèse explique la faible dissémination des études fanoniennes par le nombre réduit, dans les universités brésiliennes, de professeurs et de chercheurs noirs faisant de la formation de l'identité noire ou de l'affirmation de sujets « racialement » opprimés le centre de leur objet d'étude.

Les années 1960 et l'épidémie sartrienne

La pensée de Fanon est arrivée au Brésil comme l'ont fait toutes les idées nouvelles, à travers les livres publiés en Europe, et à une époque où marxisme et existentialisme se disputaient dans ce pays la vedette de la scène culturelle et politique.

Une lecture attentive des principales revues brésiliennes des années 1950 ne jette aucune lumière sur la réception de Fanon au Brésil. C'est comme si la publication, en 1952, de *Peau noire, masques blancs* était passée inaperçue. La revue *Anhembi* de São Paulo publie entre 1953 et 1955 toutes les études sur les rapports de race entre Noirs et Blancs à São Paulo, résultats d'un projet coordonné par Roger Bastide et Florestan Fernandes. Elle publie aussi quelques réactions à ces études. Roger Bastide, après son retour à Paris en 1954, fait paraître régulièrement des critiques et des commentaires sur les livres qui sortent en Europe, en particulier en France ; mais dans ses revues critiques il ne mentionne pas Fanon. Nous n'avons rien trouvé non plus dans la *Revista Brasileira*. Clovis Moura, Florestan Fernandes et Octavio Ianni font paraître dans cette revue des articles concernant la question noire (comme la révolte des Malês, ces musulmans brésiliens d'origine africaine), les rapports sociaux de race, la production poétique des Noirs, mais sans jamais mentionner l'auteur martiniquais. Sergio Millet recense largement, en 1958, les œuvres de poètes noirs et, bien sûr, il cite les poètes de la *négritude* et Sartre. C'est tout.

Le Brésil a commencé à se familiariser avec les idées de Fanon peu de temps avant sa mort, et plus précisément lors du séjour de Jean-Paul Sartre et de Simone de Beauvoir dans le pays, en août et septembre 1960. Sartre et Beauvoir sont arrivés à Rio de Janeiro en provenance de La Havane¹ avec l'objectif de promouvoir un élan de solidarité internationale en faveur de la révolution cubaine et de la guerre de libération en Algérie. L'intelligentsia brésilienne, si attentive à ce qui se passait à Paris, accompagnait, à travers *Les Temps Modernes*, les positions anticolonialistes de Sartre. Ses voyages en Chine, à Cuba, au Brésil, avaient clairement un caractère militant. « Le colonialisme est un système qui nous infecte avec son racisme » écrivait Sartre en 1956, et durant son séjour au Brésil il fut mis en accusation à Paris pour avoir, avec cent vingt autres intellectuels, pris ouvertement position en faveur du F.L.N. algérien².

Quelques années auparavant, le journal *Quilombo*, publié par les Brésiliens noirs, a également publié des extraits de son *Orphée noir*³, démontrant que le « racisme antiraciste » des Noirs francophones portait en lui une nouvelle dialectique de libération. Mais en 1960 Sartre était au Brésil pour défendre les mêmes positions anti-impérialistes que celles des communistes et de la gauche catholique, par rapport à Cuba, à l'Amérique latine, à l'Asie et à l'Afrique. De cette façon, la lutte antiraciste et anticoloniale des Africains et des Afro-américains se rapprochait du Brésil.

Je ne sais pas si Sartre a mentionné Fanon au cours de ses conférences, mais les Mémoires de Simone de Beauvoir indiquent clairement que les idées de son ami martiniquais ont fait sur Sartre une forte impression. En se rappelant, par

1. Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris Gallimard, 1963, pp. 535-594.

2. En fait Sartre et Beauvoir avaient signé le fameux « Manifeste des 121 » (écrivains, universitaires et artistes) publié le 5 septembre 1960, jour où s'ouvrait le procès du réseau Jeanson dit des « porteurs de valises ». Ce manifeste qui proclamait le droit à l'insoumission se concluait par la phrase suivante : « Nous respectons et jugeons justifié le refus de porter les armes contre le peuple algérien. » (note de S.D.H.)

3. Sartre a publié l'étude « Orphée noir » en préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sedar Senghor (PUF, 1948). Ce texte a été republié dans *Situations III*.

exemple, une visite à Ilheus, elle note que les hommes « à la peau et aux cheveux sombres nous regardaient leurs machettes à la main, la haine aux yeux ». La révolution dans le Tiers-Monde, telle que la percevait Fanon, devait être l'œuvre des paysans, et non des dockers qu'ils avaient également rencontrés à Ilheus. « Comparé aux paysans, le prolétariat constitue au Brésil une aristocratie, et les ouvriers de Pétrobras se situent à son sommet », écrivait Beauvoir⁴. Sartre a également constaté les inégalités sociales dont souffraient les Noirs au Brésil, remarquant que tous ceux avec lesquels il avait contact étaient des Blancs, des classes moyennes ou supérieures.

« Et jamais nous n'avons aperçu dans les salons, les universités, ni dans nos auditoriums un visage chocolat ou café au lait. Sartre en fit tout haut la réflexion pendant une conférence, à Saint-Paul, puis il se ravisa : il y avait un Noir dans la salle ; mais c'était un technicien de la télévision⁵. »

À l'évidence Sartre et Beauvoir n'ont trouvé personne au Brésil qui pensait que les Brésiliens noirs étaient victimes du racisme. Au contraire, ils rencontraient un discours unanime, selon lequel la ségrégation des Noirs était de nature économique, et qu'en conséquence la libération devait être une libération de classe. Cela ne réussissait pas à les convaincre entièrement, ce qui fait écrire à Beauvoir : « la ségrégation est économique, soit ; le fait est que les descendants des esclaves sont tous restés prolétaires ; et dans les favellas, les pauvres Blancs se sentent supérieurs aux Noirs ». Sans doute. Mais le succès de Sartre au Brésil était le résultat de ses conférences sur le colonialisme et la nécessité historique pour les peuples du Tiers-Monde de lutter pour leur indépendance.

Au Brésil, l'antiracisme et l'anticolonialisme de Sartre devaient coexister avec le républicanisme de son auditoire issu de la classe moyenne cultivée, et composé d'étudiants, d'écrivains et d'intellectuels. Pour Sartre, le Brésil n'était pas une simple transplantation européenne comme l'étaient les États-Unis. Après tout, écrit Simone de Beauvoir, « tous ceux que j'ai rencontrés subissaient l'influence des cultes nago⁶ ». Ici, l'assimilation et l'intégration ne semblaient pas être une forme

4. Simone de Beauvoir, *La force des choses*, op. cit., p. 549.

5. *Ibid.*, p. 561.

6. *Ibid.*

de discours ingénieux de la domination. Au contraire on avait l'impression qu'on avait réussi à rendre le pays *amulatado*⁷ comme le voulait Freyre, et comme Jorge Amado, leur hôte, le croyait. Sartre et Beauvoir étaient familiers de leurs idées à l'un et à l'autre. Il faut se souvenir que des extraits de *Cacao* de Jorge Amado avaient été publiés dans *Les Temps Modernes* en 1954, qui avait également publié, sous la plume de Jean Pouillon, en mai 1953, un compte rendu élogieux de l'édition française de *Casa Grande e Senzala*, le livre de Gilberto Freyre. En 1968, après le retour de Sartre à Paris, *Les Temps Modernes* devaient également publier *Les deux morts de Quinquin-La-Flotte* de Jorge Amado.

Pour comprendre la position de Sartre, il est important de rappeler que le monde de l'après-guerre s'est rapidement polarisé selon deux axes. Le premier établit une opposition entre le Nord et le Sud, autour des questions de la décolonisation et du racisme. Sartre a participé activement à la construction de la position occupée par le Sud. Il avait rédigé la préface à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sedar Senghor, dans laquelle il parlait de la négritude — ce mouvement d'affirmation identitaire et de reconstruction culturelle, ethnique et raciale des Africains et des Afro-Caribbéens — tout en continuant à utiliser dans sa doctrine la vieille conception du racisme. La négritude, selon lui, était un racisme antiraciste. Cependant, à partir des années 1950, il a commencé à ouvrir les pages de sa revue à une nouvelle théorie du racisme de la période de l'après-guerre : le type de racisme qui, bien que nié comme doctrine, se manifestait et était vécu dans les pratiques sociales et politiques des colonisateurs et des colonisés. Pour ce qui est du second axe, il opposait d'un côté les intellectuels qui défendaient l'ordre bourgeois et libéral, de l'autre ceux qui parlaient en faveur des intérêts des ouvriers et des paysans, d'un point de vue marxiste ou d'un autre point de vue idéologique. Le premier axe est marqué par les races et par la décolonisation ; le second par la lutte des classes et par l'anti-impérialisme. Dans ces conditions Sartre et Fanon représentaient la fusion de différentes luttes de libération : l'anti-impérialisme, l'antiracisme, la décolonisation et les luttes de classe.

7. Le terme *mulato* désigne une personne métissée. *Amulatado* est donc le résultat d'une hybridation à la fois culturelle et biologique.

Cependant dans le Brésil des années 1950 et 1960, ces deux axes ne se rencontraient pas : libéraux et marxistes, Blancs et Noirs, tous avaient en commun le même projet antiraciste de construire une nation métisse, brésilienne et post-européenne, pouvant surmonter la polarité entre d'un côté les Blancs, et de l'autre les Noirs et les indigènes. La seule chose qui les divisait était la défense de l'ordre bourgeois, ou bien l'engagement dans la lutte des classes. C'est pourquoi, avec cette surexposition sociale et politique des classes sociales, les races disparaissaient. La même chose se produisit dans l'ensemble de l'Amérique latine, y compris dans le Cuba socialiste dont Fanon souhaitait faire la connaissance.

Si la pensée de Fanon n'avait pas résulté de la convergence entre ces deux axes, Guerreiro Ramos, sociologue et militant noir, aurait pu l'introduire au Brésil dans les années 1960, car il avait quelques affinités avec ses idées. Et avec lui tous les autres membres de l'I.S.E.B. (l'Institut supérieur d'études brésiliennes), comme l'a bien observé Renato Ortiz :

« On peut remarquer, à propos des écrits de Fanon et de ceux de l'I.S.E.B., qu'ils sont les uns et les autres basés sur les mêmes concepts fondamentaux : l'aliénation et la situation coloniale. Les sources originales en sont, dans les deux cas, les mêmes : Hegel, le jeune Marx, Sartre et Balandier⁸. »

Si Guerreiro n'a pas adopté les idées de Fanon, c'est parce que le type de désaliénation et de décolonisation qu'il recherchait n'impliquait pas la lutte de classe. Il connaissait probablement Fanon, puisqu'il lisait *Présence Africaine*, *Esprit*, et *Les Temps Modernes*, ainsi que des revues universitaires françaises. Le fait est que pour formuler ses accusations contre la colonisation culturelle des Brésiliens « clairs » et « foncés », Guerreiro utilisait quelques-unes des sources de Fanon, mais pas toutes. Ils avaient le même penchant pour Hegel et pour l'existentialisme, mais si l'on considère leur situation nationale respective et leurs projets personnels, Guerreiro penchait du côté de positions nationalistes et populistes, ce qui le séparait des doctrines révolutionnaires qui prêchaient la violence comme moyen de transformation sociale, ou qui se prononçaient en

8. Renato Ortiz, *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, São Paulo, 1998, Brasiliense.

faveur de distinctions culturelles entre colonisés et colonisateurs⁹.

Plus encore, il semble que la presse des Noirs de São Paulo des années 1960, constituée d'hommes et de femmes venant d'une situation de classe plus précaire que celle de Guerreiro, a omis de parler de Fanon et de sa campagne de solidarité en faveur des mouvements de libération en Afrique. Elle a cependant continué à mentionner Senghor et le texte de Sartre de 1948 sur la *négritude*, qu'elle cite expressément¹⁰.

Fanon et la gauche révolutionnaire

La gauche brésilienne a certainement fait connaissance avec Fanon à travers les extraits des *Damnés de la terre* publiés dans les *Temps Modernes*, et à travers la préface de Sartre. Aussi sa connaissance de Fanon était-elle restreinte au Fanon sartrien de *De la violence*¹¹. Michael Löwy, par exemple, se souvient avoir encore discuté en décembre 1961, avec ses camarades, à São Paulo, de la fameuse préface de Sartre¹². Deux commentaires s'imposent ici. Le premier est qu'on a lu la préface de Sartre, mais pas l'article ni même le livre de Fanon. Le second est que les débats sur la violence étaient tellement importants au Brésil, que la gauche se concentrait sur la lecture de textes sur les tactiques de guérilla, les luttes urbaines, et d'auteurs qui du point de vue de la philosophie européenne, faisaient la théorie de la future révolution du Tiers-Monde.

Il faut certainement comprendre le silence de la gauche brésilienne par rapport à Fanon, aussi bien parmi les Blancs que

9. Dans *A redução sociológica* (1958), Guerreiro cite explicitement, en français, Césaire, Cheik Anta Diop et Sartre, mais il ne fait pas référence à Fanon. Dans la seconde édition de 1965, il ajoute des références à Balandier, mais ne mentionne toujours pas Fanon.

10. Voir la collection du journal *Niger*, édité à São Paulo par José Assis Barbosa et José Correia Leite.

11. C'est sous ce titre que *Les Temps Modernes* avaient publié dans le numéro 181 de 1961, un extrait des *Damnés de la terre*.

12. Michael Löwy, qui a donné à l'auteur cette information en décembre 2007, a quitté le Brésil en août 1961, et y est retourné en décembre pour passer deux ou trois mois à São Paulo. Il avait probablement avec lui un exemplaire de la préface de Sartre aux *Damnés de la Terre*.

parmi les Noirs¹³, comme le symptôme d'un profond désaccord politique, du fait des signes indirects mais innombrables de sa présence à partir des années 1960. Il faut mentionner un certain nombre de faits pour comprendre comment s'est instaurée cette relation difficile entre Fanon et la gauche brésilienne.

En 1966, le journal *Tempo Brasileiro* publia un article de Gérard Chaliand, dans lequel l'auteur insère une note : « *Basé sur quelques-unes des analyses les plus contestables de Fanon, celles qui concernent les paysans africains. Sur ce sujet, voir la meilleure, et en fait, la seule analyse marxiste de la pensée de Fanon : "Fanon et les problèmes de l'indépendance", La Pensée, numéro 107* ». Il se référait à l'article de Nghe¹⁴, l'un des plus grands adversaires de Fanon dans le monde africain.

Ainsi, s'agissant des conceptions politiques de Fanon, les marxistes brésiliens suivaient la critique marxiste, et également libérale¹⁵. Au Brésil la gauche révérait Fanon, mais le lisait en français et ne le citait pas, comme si elle s'imposait un silence respectueux. Les marxistes de la *Monthly Review* dont les articles étaient régulièrement traduits et publiés par les journaux brésiliens, ne se comportaient pas de la même façon. Peut-être cette révérence et ce silence par rapport à Fanon peuvent-ils s'expliquer par sa centralité dans les luttes qui émergeaient à cette époque-là aux États-Unis, où les Afro-américains rebelles se considéraient également eux-mêmes comme des sujets coloniaux, attitude qui peut être résumée par ces phrases des responsables de la *Monthly Review* :

« *Si vous ne le connaissez pas encore, notez bien le nom de Frantz Fanon, devenu peut-être le porte-parole le plus respecté des victimes de l'oppression coloniale. Grove Press vient de publier son livre fameux à juste titre Les damnés de la terre, et nous le recommandons vivement*¹⁶. »

13. Dans une interview avec Verena Alberti et Amílcar Pereira (19 décembre 2006), José Maria Nunes Pereira, qui a dirigé les Études Asiatiques à l'université Candido Mendes entre 1973 et 1986, commente ainsi : « Fanon était un nom biffé par la gauche ».

14. Nguyen Nghe, « Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance », *La Pensée*, n° 107, 1963, pp. 23-36.

15. Hannah Arendt, *On violence*, New York, Harcourt, Brace & World, 1970.

16. *Monthly Review*, n° 17, 1965.

En novembre 1966, Lawrence Goldman publie dans cette même revue un compte rendu de cinq pages de *Studies in a Dying Colonialism*¹⁷ dans lequel il exprime très bien ce que signifiait Fanon pour la rébellion noire de cette époque :

« Fanon est populaire avant tout parce qu'il parle de la lutte elle-même et qu'il parle, en tant que participant, de l'intérieur de la Révolution. Les jeunes radicaux noirs qui le lisent, qui intériorisent sa vision et réagissent avec tant de ferveur à ses idées, sont, après tout, des gens qui se battent intensément contre un système qu'ils ne sont pas du tout certains d'abattre. Pour Fanon, la chose importante est la transformation, la transformation interne qui se produit durant la lutte, la manière dont les « damnés de la terre » se libèrent pendant la confrontation inévitable entre oppresseur et opprimé. Il y a encore une autre idée que Fanon, médecin noir de la Martinique qui écrivait sur la révolution algérienne, suggère à ces jeunes radicaux : c'est que le système qu'ils combattent et celui contre lequel il luttait, ne font qu'un, et que lui et eux s'opposent à un oppresseur commun au nom d'une vision commune. »

Fanon avait-il la même signification pour les Brésiliens noirs ? Ce qui est certain c'est que finalement, une édition brésilienne des *Damnés de la terre* fut publiée en 1968, qu'elle fut rapidement mise hors circulation par les organes de la répression politique, non sans être auparavant tombée entre les mains de dizaines de militants. Cela nourrit de manière extraordinaire la pensée à la fois de la lutte de classe et du projet de démocratie raciale. Thomas Buchanan écrit ainsi dans la *Revista da Civilização Brasileira* : « Nous devons rappeler que Malcom X qui, avec Fanon, fut le principal inspirateur de Carmichael, fut le seul leader noir américain à applaudir l'assassinat de Kennedy¹⁸. »

Dans cette même revue, le critique littéraire communiste Werneck Sodré, faisant un compte rendu des parutions de l'année, écrit : « Le colonialisme, dans sa brutalité, est analysé

17. Il s'agit de la traduction du livre de Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, réédité ultérieurement sous le titre de *Sociologie d'une révolution* (Note de S. D. H.).

18. Thomas G. Buchanan « Revolta Colonial », *Revista da Civilização Brasileira*, 1968, n° 19/20, p. 34.

dans l'œuvre de Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, qui étudie les effets de la torture¹⁹. » Dans cette phrase résonne l'écho des tortures qui commençaient à devenir une routine durant le régime militaire ; s'y exprime également une certaine sympathie pour des interprétations similaires à celles de Goldman :

« Une des contributions les plus importantes de Fanon à la pensée sociale est son analyse brillante de la relation entre troubles mentaux et colonialisme, entre inadaptation sexuelle et répression politique²⁰. »

Brillant psychanalyste et mauvais politicien pour certains, idéologue radical pour d'autres, Fanon devra attendre une nouvelle gauche pour bénéficier de la sympathie de ses lecteurs. À l'époque, même le leader noir Abdias do Nascimento mettait en avant dans ses articles les influences du mouvement noir, analysait la situation internationale, prenait comme thèmes la *négritude* et la culture noir, parlait du viol qui est à l'origine du métissage brésilien, mentionnait les luttes de libération africaines, le « soulèvement des Noirs d'Amérique du Nord », mais ne disait rien de Fanon :

« Pour paraphraser Toynbee, et du fait de conditions historiques spécifiques, les Noirs doivent jouer un nouveau rôle décisif aux États-Unis, de façon à donner une nouvelle direction politique et culturelle aux gens de couleur du monde entier. Il s'agit, pour ainsi dire, de rassembler l'héritage de la génération actuelle des grandes personnalités noires : Léopold Sedar Senghor, Kwame N'Nkumah, Langston Hughes, Jomo Kenyatta, Aimé Césaire, Sekou Touré, Nicolas Guillén, Peter Abraham, Alioune Diop, Lumumba, James Baldwin, Mário de Andrade²¹. »

Abdias était très proche de l'I.S.E.B. et de Guerreiro Ramos, et tous deux avaient un grand respect pour Toynbee, ce qu'ils partageaient également avec les membres de l'I.S.E.B. En fait il était courant parmi ceux des membres de l'I.S.E.B. qui

19. Nelson Werneck Sodré, « O momento literário », *Revista da Civilização Brasileira*, 1968, n° 21/22, p. 198.

20. Lawrence Goldman, « Fanon and Black Radicalism », *Monthly Review*, nov. 1966, p. 55.

21. Abdias do Nascimento, « O teatro negro no Brasil : uma experiência sócio-racial », *Revista da Civilização Brasileira*, Caderno Espacial 2, 1968, p. 206.

étaient influencés par Toynbee de se référer aux pays sous-développés comme au « prolétariat externe » du monde occidental. Ce n'est qu'après 1968 que Frantz Fanon devint une référence importante pour Abdias, quand le leader brésilien noir entra en contact avec son œuvre, largement traduite, discutée et commentée aux États-Unis où il se trouvait en exil. C'est le livre *Le génocide du Noir brésilien*, qu'il publie en 1978, qui marque le moment de l'influence des idées de Fanon sur les écrits d'Abdias²².

Il en fut de même pour Octávio Ianni et pour beaucoup d'autres intellectuels brésiliens exilés. Dans son livre *L'Impérialisme et la culture de la violence en Amérique latine*, publié à Mexico en 1970, Ianni avait déjà pris en compte les idées de Fanon et celles des marxistes de la *Monthly Review*. On peut en dire autant de Clóvis Moura. Quand Ianni a regagné le Brésil dans les années 1980 et qu'il a été réintégré à l'université, il a rendu la lecture de Fanon obligatoire dans ses cours, et l'a recommandée aux étudiants noirs qui venaient le voir²³.

Si, selon José Maria Pereira, au milieu des années 1960 « Fanon était un nom biffé par la gauche », ce n'était certainement pas le cas pour l'ensemble de la gauche, en particulier pour ceux qui se trouvaient à l'extérieur des partis politiques. Les catholiques, par exemple, qui gagnaient une énorme influence au fur et à mesure que les partis communistes étaient décimés par la répression politique, ne condamnaient pas complètement la violence révolutionnaire des colonisés ni l'antiracisme, à quoi le nom de Fanon était inextricablement lié. La revue *Paz e Terra*, une publication très étroitement liée à la gauche catholique, a publié dans son septième numéro la traduction d'un article de Raymond Domergue qui utilisait *Les damnés de la terre* comme paramètre pour esquisser un projet pour l'action politique catholique face à l'émergence des luttes révolutionnaires du Tiers-Monde.

« Cette longue séquence de citations [de Fanon] nous a paru nécessaire pour montrer combien la violence, quand elle devient la norme, peut soudainement faire irruption sous la

22. Abdias do Nascimento, *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Paz e Terra, 1978.

23. Information personnelle recueillie de Valter Silvério, professeur à l'UFSCar, et ancien étudiant de Ianni.

*forme de la violence armée. La violence révolutionnaire n'est rien d'autre que la transposition d'une violence préalable qui a ses racines dans une forme d'exploitation économique*²⁴ ».

Dans son exil chilien, c'est le pédagogue révolutionnaire Paulo Freire, qui a également été très influencé par la pensée existentialiste catholique et par le nationalisme anticolonialiste de l'I.S.E.B., qui a le plus assimilé les livres de Fanon. Dans sa *Pédagogie de l'opprimé*²⁵, Freire fut sans doute le premier Brésilien à adopter les idées de Fanon. Il découvrit le révolutionnaire martiniquais, suivant ses propres dires, entre 1965 et 1968, à un moment de changements radicaux dans sa pensée. C'est ce qu'il laisse entendre dans la *Pédagogie de l'espoir*²⁶. C'est dire que les intellectuels brésiliens qui, après 1964, se sont ouverts à l'influence radicale et révolutionnaire de Fanon, étaient déjà libérés des fidélités partisans et détachés des courants philosophiques bien établis.

Une autre figure notoire ouverte à l'influence de Fanon fut Glauber Rocha. Quelques auteurs comme Xavier ont réussi à discerner une influence directe de Fanon dans les écrits du jeune Rocha.

« Chez Glauber, le sentiment que la géopolitique est un axe de confrontation (dont le cinéma est l'un des vecteurs) dans lequel les opprimés deviennent visibles (et sont probablement sujets du processus) s'exprime à travers la violence. En s'appuyant sur Fanon, il explicite ce sentiment dans « Pour une esthétique de la faim », en insistant sur la démarcation des places et sur les conflits structurels qui proviennent des barrières économique-sociales, culturelles et psychologiques, séparant le monde de la faim du monde développé²⁷ ».

Xavier établit la relation entre Fanon et Glauber Rocha à partir du passage suivant :

« À partir du *cinema novo* : avant tout, une esthétique de la violence est révolutionnaire plutôt que primitive, c'est le point

24. Raymond Domergue, « Reflexões sobre a violência », *Paz e Terra*, n° 7, 1968, p. 51.

25. Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

26. Paulo Freire, *Pedagogia da esperança*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

27. Ismail Xavier, Préface à Glauber Rocha, *Revolução do Cinema Novo*, São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 21.

de départ pour que le colonisateur perçoive l'existence du colonisé ; ce n'est qu'en devenant conscient de la seule possibilité qu'a ce dernier, à savoir la violence, que le colonisateur peut comprendre, par son horreur, la force de la culture qu'il est en train d'exploiter. Tant qu'il ne prend pas les armes le colonisé est un esclave : la mort du premier policier a été nécessaire pour que le Français remarque l'Algérien²⁸. »

Mais Glauber, lui-même, ne se souvient pas avoir lu Fanon à cette époque. Il est bien plus vraisemblable que c'est Sartre qu'il a lu. Il évoque en effet dans un autre texte ses souvenirs de l'époque de la présidence Kubitschek²⁹, quand il vivait encore à Bahia :

« C'était l'époque où [le diplomate] Arnaldo Carrilho, qui venait d'entrer au ministère des Affaires Étrangères, fit entrer la "passion" du cinema novo dans les festivals internationaux. Le « Brézyl » avait besoin de se décoloniser culturellement à la face du monde. Du point de vue dialectique, une des priorités était le développement des marchés intérieurs (économique/culture). Mais avant que Les damnés de la terre de Fanon, que m'avait recommandés l'écrivain Antônio Pedro, ne m'aient atteint, et avant le modernisme, nous sentions déjà le murmure de Jorge Amado, prêt à rompre les chaînes de la soumission idéologique, le noyau complexe de l'infériorité coloniale, notre cancer, la principale arme utilisée par nos envahisseurs³⁰. »

Il semble donc que Glauber n'ait connu l'œuvre de Fanon qu'en 1968, avec l'édition brésilienne des *Damnés de la terre*. Mais Xavier a raison. Il semble bien que Glauber soit entièrement animé de la pensée de Fanon, devenu pour lui non un simple nom, mais une façon de comprendre le monde. La thèse de Xavier est corroborée par Mary Eunice Mendonça³¹. Fait révélateur : Freire et Rocha étaient des intellectuels blancs

28. Glauber Rocha, « Uma estética da fome », *Revista da Civilização Brasileira*, 1965, p. 169.

29. Juscelino Kubitschek a été Président de la République Fédérale du Brésil de 1956 à 1961 (Note de S.D.H.).

30. Glauber Rocha, *Revolução do Cinema Novo*, São Paulo, Cosac Naify, 2004, p. 455.

31. Mary Eunice Ramalho de Mendonça, *História e cinema : cinemanovismo e violência na America latina (décadas de sessenta e setenta)*, São Paulo, 1995, Livre Docência, ECA-USP.

qui n'avaient pas eu connaissance de *Peau noire, masques blancs* — tous deux étaient des iconoclastes, à la recherche d'un nouveau langage, d'un mode différent et tiers-mondiste de faire du cinéma et d'éduquer.

Quand sort finalement au Brésil *Peau noire, masques blancs*, après avoir circulé en version photocopiée comme document de formation de la conscience noire parmi les jeunes militants, on est déjà en 1983. Le livre a été publié par *Fator*, un éditeur spécialisé en ouvrages de psychanalyse. L'impression est effectuée à Rio de Janeiro, mais le siège de la maison d'édition, *Fator*, se trouvait à Salvador, où le Mouvement Noir Unifié (M.N.U., *Movimento Negro Unificado*) sortait son journal diffusé dans tout le pays. Sans doute y eut-il une convergence entre un intérêt éditorial pour une œuvre très influencée par la psychanalyse et un intérêt commercial axé sur le nouveau marché créé par une classe moyenne dans sa prise de conscience du problème racial. Fanon n'était-il pas devenu une lecture pour ce type de formation ?

Les jeunes étudiants noirs durant les années 1970-1980

Sartre, et sa manière de lire Fanon, eurent une influence durable sur les Noirs et les Blancs. En 1978, l'éditeur en chef du journal *Versus*, issu de *Convergência Socialista*, dont les militants noirs ont été très actifs dans la fondation du Mouvement Unifié contre les Discriminations Raciales qui a précédé le M.N.U., a trouvé, dans la préface de Sartre aux *Damnés de la terre*, des images pour exprimer ce qui s'était produit sur les marches du Théâtre municipal de São Paulo³².

32. Le 7 juillet 1978, quelques dizaines d'organisations noires de São Paulo et de Rio de Janeiro se sont réunies sur les marches du Théâtre municipal de São Paulo pour protester contre les brutalités policières ayant entraîné la mort, sous la torture, d'un jeune activiste noir. Elles protestaient aussi contre la discrimination raciale dont souffraient de jeunes athlètes noirs dans un club de São Paulo. Cette manifestation en pleine dictature militaire a bénéficié de la solidarité de la gauche politique brésilienne et a été le point de départ d'un large front politique noir contre la discrimination raciale et pour la démocratisation du pays. C'est ce mouvement qui a reçu le nom de Mouvement Noir Unifié.

« Sartre a écrit à une occasion à propos du problème noir. Il a dit quelque chose d'inoubliable que je citerai de mémoire : "Que vous attendiez-vous à entendre sortant de ces bouches noires qui venaient juste d'être libérées de leurs muselières ? Vous pensiez qu'elles allaient prononcer des mots gentils et amicaux ?" Est-ce qu'on a arraché les muselières au Brésil ? Eh bien oui. C'est ce que nous avons vu, lors d'une nuit historique, à São Paulo. Des bouches noires qui criaient contre l'injustice et l'oppression. Des poings levés, dans le crépuscule, au moment où dans les grandes villes, les hommes fatigués rentrent à la maison. On n'a pas entendu de mots gentils, et c'est bien qu'il en ait été ainsi. Seule la résistance populaire a pu mettre fin à des siècles d'humiliation³³. »

De la même façon, la section *Afro-Latino-America* de *Versus*, a été lancée en 1978, avec comme gros titre « Ni âmes blanches, ni masques noirs ». Comme un jeu de mots autour du titre de Fanon, et en même temps une allusion à d'autres références plus ordinaires, comme l'expression « un homme noir à l'âme blanche », ou le personnage de théâtre traditionnel, à savoir un homme blanc peint en noir. En outre *Afro-Latino-America*, au lieu de citer les éditions brésiliennes des œuvres de Fanon, a préféré, en 1978, republier des extraits de *L'Orphée noir* de Sartre, en les faisant précéder de l'avertissement suivant :

« Dans le contexte politique actuel, tandis que le Parti Socialiste devient l'alternative la plus sérieuse pour la participation des secteurs marginalisés de la société brésilienne, Jean-Paul Sartre prend en compte le rôle des socialistes noirs. Il discute de l'importance de ne pas perdre de vue les conditions objectives liées au fait d'être une personne noire et un travailleur. »

De fait, ce furent les jeunes étudiants noirs des années 1970 et 1980 qui, au Brésil, lurent Fanon et vécurent sa pensée, dans leur corps et leur cœur, en en faisant un instrument de la conscience de race et de la résistance à l'oppression, l'idéologue de la révolution totale au sein de la démocratie raciale brésilienne. La littérature abonde de références à ce sujet. Je n'en citerai que quelques-unes.

33. Marcos Faerman, « Histórias », in *Versus*, n° 23, juillet-août 1978.

Dans le projet de recherche coordonné par Alberti et Pereira et publié en 2006³⁴, sur le mouvement noir dans le Brésil contemporain, huit militants citent spontanément Fanon en retraçant l'itinéraire de leur formation. Six militants font de même dans une recherche du même type menée par Marcia Contins³⁵. Michael Hanchard qui a également mené des interviews auprès de ces militants, note quant à lui :

« Les membres de l'Âme Noire de Rio et de São Paulo, dont les activités consistaient entre autres à faire circuler des copies du Black Power de Stokely Carmichael et des Damnés de la terre de Frantz Fanon pour des discussions collectives, étaient ainsi identifiés (à tort) comme des éléments de la thèse du complot soutenue et propagée par les élites civiles et militaires. Il n'existe pas de documentation sur la surveillance et sur la perception de l'Âme Noire et du mouvement noir en général durant cette période, étant donné la nature du régime pendant la dictature. Cependant un officiel de haut rang des Services Nationaux de Renseignement, le service d'espionnage de l'État, m'a confirmé, dans un entretien personnel, que beaucoup de militants noirs étaient contrôlés de très près dans les années 1970. L'État était en effet persuadé qu'ils étaient des rouages de la machine à conspirer des communistes³⁶. »

Treize ans après la publication du livre de Hanchard, quand on a ouvert aux chercheurs les archives de la police politique (DEOPS), Karin Kosling a pu mener une recherche sur la répression subie par le M.N.U.

« Selon un rapport du Département d'information du DEOPS concernant une action publique organisée par le M.N.U. le 7/7/1980, Milton Barbosa, un militant important du

34. Verena Alberti et Amílcar Araújo Pereira, « Racial discrimination in Brazil: interviews with leaders of the black movement ». *International oral history conference, Dancing with memory: oral history and its audiences*. Sydney, Australia, 2006.

35. Márcia Contins, *Lideranças Negras*, Rio de Janeiro, ed. Aeroplano, 2005.

36. Michael Hanchard, *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton, Princeton University Press, 1994, page 116.

M.N.U., y a cité Fanon pour critiquer l'impérialisme » (Dossier 50-Z-130-3773. DEOPS/SP, DAESP³⁷).

Grâce à son analyse des documents de la police, Karin Kosling peut sans doute faire la liste des principaux intellectuels qui ont influencé les jeunes rebelles noirs : « *Des auteurs comme Fernandes, Elridge Cleaver et Frantz Fanon, entre autres, ont introduit la question de la lutte des classes dans les débats du M.N.U.*³⁸. »

Florentina de Souza qui a consulté d'autres sources, deux journaux noirs importants, est du même avis à propos de Fanon :

« L'influence de la littérature africaine écrite en langue portugaise, arrivée au Brésil dans les journaux, les magazines et les livres, a été remarquable. Mais aussi l'influence de la traduction des œuvres de Fanon, et des textes de Garvey et de Du Bois qui circulaient à l'intérieur du mouvement noir brésilien depuis les années 1930³⁹. »

La lecture de témoignages de militants noirs des années 1970 m'a fait penser que la manière dont Fanon a été accueilli au Brésil n'est pas différente de sa réception aux États-Unis telle que Lawrence Goldman l'a décrite. Amauri de Souza, un cadre de haut niveau du M.N.U. de Rio de Janeiro dit ainsi dans un entretien avec Verena Alberti et Amílcar Pereira :

« J'ai commencé par lire Alma no exílio⁴⁰ qui raconte l'expérience de Cleaver, l'un des principaux leaders des Panthères noires, puis je me suis mis à la lecture de Fanon. J'ai lu les deux en même temps... Ce fut dément ! Quelque chose d'inouï ! Fanon était tellement important, la violence accoucheuse de l'Histoire. Il mettait en évidence la violence du colonisateur, la haine... Fanon me parlait plus que Guevara, parce que le Che était un révolutionnaire qui avait abouti à la mort, et qui avait perdu, ici en Amérique, et il n'était pas noir. Fanon était un Noir. Je me sentais bien plus d'affinités avec lui.

37. Karin Kosling, *As Lutas Anti-Racistas de Afro-Descendentes sob Vigilância do Deops/SP (1964-1983)*, Dissertation de Master, História Social, USP, 2007, p. 161.

38. *Ibid.*

39. Florentina de Souza, *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*, Belo Horizonte, Autêntica, 2005.

40. La version portugaise de *Soul on Ice*, en français *Un Noir à l'ombre*.

Et c'était incroyable... Fanon n'est pas mort dans la lutte, ils avaient gagné, ils avaient fait la révolution... Et dans ma tête, ce fut l'emballement. »

Mais l'expression d'une réflexion plus systématique (et peut-être la seule) sur la pensée de Fanon par des intellectuels noirs n'a été publiée qu'en 1981 dans une revue universitaire brésilienne. Ce texte a été signé par un collectif, le *Groupe d'études sur la pensée politique africaine*, ce qui signifie qu'il se trouve à mi-chemin entre une réflexion scientifique et une réflexion politique. Le groupe était formé de militants, d'étudiants et de professeurs du Centre d'études afro-asiatiques de l'Université Cândido Mendez, et il était dirigé par José Pereira.

« Il est clair [à lire Fanon] que le racisme est la conséquence d'une situation de domination socio-économique, mais il a ses mécanismes propres, d'ordre psychologique, qui lui confèrent une certaine autonomie. Toutefois cette situation elle-même continue à alimenter et à s'alimenter du racisme. Cela n'est pas lié seulement au fait colonial, mais aussi au néo-colonialisme et aux sociétés capitalistes où habitent d'importants contingents de main-d'œuvre originaire des anciennes colonies. Dans le premier cas, nous l'avons vu, la fonction première du racisme est la légitimation de l'occupation des terres et de l'exploitation directe de leurs habitants. En ce qui concerne le néo-colonialisme, le préjugé racial est utilisé avec les mêmes objectifs mais en s'adaptant à la nouvelle réalité. Le racisme est un auxiliaire des mécanismes de subordination néo-coloniale⁴¹. »

En lisant cet article on peut constater qu'il y a des limites évidentes à l'acceptation de Fanon comme analyste politique, en particulier pour ce qui relève de sa conviction du potentiel d'une révolution paysanne.

« Il ne fait pas une véritable analyse de classe de la société coloniale. Il fait certes référence à des classes ou à des couches sociales, mais s'il leur porte une certaine attention, il montre néanmoins des faiblesses dans sa manière de

41. Grupo des Estudos sobre o Pensamento Político Africano, « Notas sobre o Pensamento de Frantz Fanon », Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, n° 5, 1981, p. 22.

caractériser le prolétariat, le lumpen-prolétariat et la paysannerie. Il y a des références à la bourgeoisie et aux élites locales, qui intègrent sans doute des éléments de la bourgeoisie, mais son analyse privilégie la polarisation ville-campagne⁴². »

Si le groupe critique la position trop classiste et économiciste de la gauche traditionnelle qui voit dans le mouvement noir un danger sérieux de division des couches exploitées, il prend également des distances par rapport à ceux qui, à l'intérieur du mouvement noir, s'écartent du modèle marxiste.

« Nous pensons que la position de ceux qui veulent minimiser la question raciale en la diluant purement et simplement dans le social et la position de ceux qui préconisent l'indépendance absolue des organisations antiracistes (et leur constitution en partis politiques) par rapport au reste de la société retarde, même involontairement, la mort de l'idéologie de la "démocratie raciale"⁴³. »

La réception universitaire

Gordon, Sharpley-Whiting et White⁴⁴ distinguent quatre phases dans le développement des études sur Fanon. La première phase est marquée par la littérature révolutionnaire des années 1960 qui, au Brésil, a influencé, nous l'avons vu, les idées de Glauber et le *cinema novo*, Freyre et sa pédagogie des opprimés. La seconde phase, qu'ils appellent biographique, n'est pas représentée au Brésil et est passée pratiquement inaperçue. Pas un auteur brésilien n'a écrit une biographie de Fanon et jusqu'à aujourd'hui, il n'en est aucune qui ait été éditée au Brésil. À peine disposons-nous de notes biographiques. La troisième phase où la théorie politique commence à s'intéresser à Fanon, serait également passée inaperçue si le livre de Renate Zahar⁴⁵ n'était pas devenu une lecture de référence pour le Groupe d'études sur la pensée politique africaine. Citons aussi le

42. Article cité, p. 15.

43. Article cité, p. 25.

44. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, et Renee T. White, *Fanon: A Critical Reader*, Blackwell, 1996.

45. Renate Zahar, *Frantz Fanon: Colonialism and Alienation*, Monthly Review Press, New York, 1974.

livre de Ianni sur l'impérialisme déjà mentionné ci-dessus. Mais, dans cette phase, Fanon n'est qu'une référence, et ces études n'ont en aucune façon conduit le Brésil à des réflexions originales ou d'envergure sur sa pensée politique. La quatrième et dernière phase, celle des études postcoloniales, est toute récente au Brésil et ne se manifeste qu'à travers les commentaires de Bhabha, Gilroy, Gates Jr. ou à travers des Brésiliens comme Sérgio Costa⁴⁶ ou Olivia Cunha⁴⁷, qui commentent le postcolonialisme.

À la différence des États-Unis, la mobilisation des Noirs dans les années 1970 n'a pas provoqué l'entrée massive de Noirs dans les universités et la création de centres d'études afro-brésiliennes est relativement récente dans le pays. L'Association des Chercheurs Noirs ne date que de l'année 2000.

Les études fanoniennes ne se sont pas réellement constituées en champ autonome au Brésil et les références à Fanon restent toujours éparses et semblent en outre suivre différents axes. Une recherche rapide dans les banques de données concernant les mémoires et les thèses universitaires montre que Fanon est surtout lu au niveau du doctorat, en littérature, communication et arts, en psychologie sociale et en sciences sociales. C'est lorsqu'on revisite les débats qui ont animé les années 1960 et 1970, que son œuvre retrouve de l'intérêt.

Pourtant seuls trois auteurs brésiliens ont consacré des articles ou des parties de chapitres aux travaux de Fanon. R. Ortiz est sans aucun doute celui qui a mené la réflexion la plus profonde et la plus subtile sur l'œuvre de Fanon. Spécialiste du milieu intellectuel français d'après-guerre, il avait préparé un livre sur Fanon pour les éditions Abril qui publiaient alors une collection de vulgarisation scientifique intitulée « Les grands auteurs en sciences sociales ». Ce livre n'a jamais été édité, mais Ortiz a repris des années après le texte original de sa présentation et l'a publié comme article dans la revue *Idéas* du Département de sociologie de l'Université de Campinas (U.N.IC.A.M.P.). Il y retrace la formation de la pensée de Fanon

46. Sérgio Costa, *Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*, Belo Horizonte, EDUFMG, 2006.

47. Olivia M. G. da Cunha, « Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo: relendo Fanon e Foucault », *Mana*, 8 (1), 2002, pp. 149-163.

en la rattachant à trois mouvements importants dans le milieu intellectuel français de l'après-guerre : la relecture de Hegel, le débat entre marxistes et existentialistes, enfin la *négritude*. Il reste cependant muet sur la formation psychanalytique de Fanon. Ortiz ne s'intéresse explicitement qu'à la façon dont Fanon a théorisé le racisme et la nation. Plus tard, il revisite Fanon, maintenant en lien avec son étude sur la pensée de l'I.S.E.B. Il découvre alors que les racines de l'anticolonialisme culturel des penseurs de l'I.S.E.B. sont les mêmes, Hegel, Sartre et Balandier. La grande influence de la phénoménologie d'origine catholique sur les principaux membres de l'I.S.E.B. lui échappe encore.

À la suite du 11 septembre, Cabaço et Chaves⁴⁸ se mettent à relire Fanon pour retrouver les points-clefs de son anticolonialisme et de son argumentaire justifiant la violence révolutionnaire. Rappelant les débats des années 1960, ils écrivent :

« Fanon a secoué la “bonne conscience” des métropoles occidentales en affirmant qu’“un pays colonial est un pays raciste”. Il a effrayé les milieux colonialistes en dénonçant la violence du système et en expliquant que “l’homme colonisé se libère dans et par la violence”. Il a choqué une partie de la gauche intellectuelle en mettant en cause les outils de l’orthodoxie marxiste. Il a provoqué l’indignation des partis communistes occidentaux en affirmant que l’“histoire des guerres de libération est l’histoire de la non vérification de la thèse” selon laquelle les classes ouvrières des métropoles et les peuples colonisés ont des intérêts communs. Du fait de la cohérence de ses convictions, il a accusé la non-violence et le neutralisme de complicité passive avec l’exploitation des colonisés et la “désorientation” des élites des peuples asservis⁴⁹. »

Ce n'est que tout récemment qu'on a commencé à discuter la pensée de Fanon dans les universités brésiliennes, à l'intersection des études de genre et de race. Une nouvelle

48. José Luís Cabaço et Rita de Cássia Natal Chaves, « Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural », in Abdala Junior, Benjamin, *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo § outras misturas*, São Paulo, Boitempo, 2004, pp. 67-86.

49. *Ibid.*, p. 69.

traduction très soignée de *Peau noire, masques blancs*, avec une préface de Lewis R. Gordon, a paru aux éditions de l'Université Fédérale de Bahia. En résumé, au Brésil aussi, Fanon a fait son entrée définitive dans les rangs des auteurs classiques, de ceux qui servent de référence obligatoire pour l'étude de phénomènes du monde moderne, parmi lesquels et en particulier, le racisme et la violence politique. Dans le panthéon des héros du monde noir, il s'est affirmé comme auteur dont la lecture entre dans la formation de la conscience de race des militants ou des simples citoyens brésiliens noirs. Malgré tout, les études fanoniennes n'ont pas un réel développement dans le pays. Peut-être ce sous-développement est-il imputable, partiellement, à la faible présence de Noirs dans les universités brésiliennes et donc aux déficiences d'une réflexion sur le racisme et les identités définies par les rapports de race. S'il en est bien ainsi, l'entrée actuelle en masse de Noirs, grâce à la politique des quotas, pourra peut-être ouvrir la voie à un plus large éventail de possibilités.

Traduit de l'anglais par Sonia Dayan-Herzbrun

Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon

Lewis R. Gordon

Laura H. Carnell University, Temple University, Philadelphia

Cet article examine quelques-uns des développements théoriques récents qui jouent un rôle important dans la décolonisation du savoir. Le fait que le savoir a été *colonisé* oblige à se demander s'il a jamais été libre. Formuler le savoir au singulier situe déjà la question dans un cadre qui est étranger à l'époque précoloniale car les modes disparates de production du savoir et les conceptions du savoir étaient alors si nombreux que savoirs serait un terme plus approprié. L'unification a été une fonction des divers stades du réalignement impérial, durant lequel les réflexions locales déplacèrent leur attention vers d'autres centres, jusqu'au point concentrique où tous se sont effondrés. Chemin faisant, ces variétés de savoir se sont coagulées en un savoir du centre et les effondrements successifs de centres sous le poids d'autres centres a conduit, avec le temps, à la situation globale *du centre* et, par conséquent, à l'organisation de savoirs en un savoir. Cependant ce chemin n'a pas été exclusivement construit sur l'aliénation, car l'étrange et l'étranger allèrent de pair avec le familier, puis le bienvenu.

Il y a de plus en plus de chercheurs pour questionner la logique de la réflexion sur soi proposée par l'étape la plus

récente de productions centralisées du savoir¹. Le cadre philosophique de cette rationalisation est familier à la plupart des étudiants de la philosophie occidentale : Descartes au dix-septième siècle a réfléchi sur la méthode, s'est mis à douter, et a affirmé la certitude de son moi pensant en opposition au monde flottant de l'apparence physique. Le résultat d'un tel travail intellectuel est un déplacement des premières questions à partir des méditations sur ce qui est vers ce qui peut être connu. Cet accent mis sur l'épistémologie comme première philosophie a structuré le développement de la philosophie en termes modernes et c'est avec et contre cela que les philosophes contemporains continuent à se battre et à se débattre. Pour les penseurs politiques, le nouveau commencement se situe un peu plus tôt, entre la fin du quinzième et le début du seizième siècle, avec les réflexions sur la politique de Machiavel. Le philosophe latino-américain Enrique Dussel a soulevé, contre ces formulations intellectualistes de la vie moderne, la question de son envers, des mesures imposées au niveau géopolitique et matériel, et des millions de sans-nom dont les centres se sont effondrés, non par la seule force des idées, mais par l'épée et le mousquet. Cette modernité a été identifiée ironiquement par Machiavel, mais la manière dont on le lit aujourd'hui oblitère souvent cet aspect. Dans *Le Prince*, Machiavel a parlé des effets de la victoire sur les Maures du roi Ferdinand et de la reine Isabelle dans la péninsule ibérique. L'accent qu'il met sur la répression exercée au nom de la chrétienté supposait cependant la continuité de l'importance de l'espace méditerranéen dans l'activité commerciale du monde d'alors. Dussel affirme que ce conflit s'étendit vers l'Ouest, à travers l'océan atlantique, et qu'à partir d'octobre 1492 une série de nouvelles relations s'établirent avec un Nouveau Monde qui décentra le monde méditerranéen, stimula une nouvelle économie et avec elle une nouvelle organisation de sa gestion (des épistémologies nouvelles), et réaligna la péninsule occidentale de l'Asie en la transformant en un nouveau territoire politique prenant la forme d'un continent, à savoir l'Europe.

1. Cette communauté de chercheurs comprend Linda Martín Alcoff, Enrique Dussel, Paget Henry, Nelson Maldonado-Torres, Eduardo Mendieta et Walter Mignolo, dont j'ai discuté les travaux dans *An Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2008.

Avant l'émergence de l'Europe, il y avait des cartes de la Méditerranée que les voyageurs contemporains devraient retourner. En effet, comme c'était le cas pour les repérages spatiaux anciens des régions comprenant le nord-est de l'Afrique, dont la civilisation la plus connue était l'Égypte, le haut indiquait le sud, et le bas le nord. En d'autres termes, on voyageait vers le haut en direction de ce qui a pris le nom d'Afrique, et vers le bas vers ce qui a pris le nom d'Europe. La naissance de nouveaux centres a produit de nouvelles relations géopolitiques, et comme l'attention portée au Nouveau-Monde a éclipsé les efforts pour établir des relations commerciales avec le sud-ouest et le milieu de l'Asie, les nouveaux rapports économiques affectèrent également la vie culturelle. Dans la production de considérations culturelles ont alors été prises en compte de nouvelles formes de vie. Une transition s'est opérée, transformant Juifs, Chrétiens et Musulmans en Européens, Asiatiques et Africains, et forçant les peuples du Nouveau-Monde à n'être plus qu'une variété de ces dernières catégories en tant qu'Indiens ou « sauvages rouges ». Ce mouvement, qui s'est négocié à travers la conquête, les conflits et l'esclavage, a ramené aux anciennes réflexions de l'« homme » sur l'« homme », avec une anxiété constante quant à la stabilité d'une telle catégorie. Dans ce type d'élaboration, le processus de découverte, de dévoilement, devint aussi un processus d'invention et de production. La quête de compréhension de « l'homme » était aussi sa production. Sa déstabilisation était inévitable dans la mesure où ses possibilités convoquaient dans la question l'exclusion du « elle ». La réorganisation qui s'en est suivie d'une compréhension à la fois de lui et d'elle est curieusement un schéma qui convient aux schèmes cognitifs dominants de l'époque : la science naturelle.

Le mot « science », bien qu'il signifie aussi savoir, révèle beaucoup de choses par son étymologie. C'est une transformation de l'infinitif latin *scire* qui peut être relié au verbe *scindere* (diviser) qui, comme beaucoup de mots latins, a des origines communes avec des mots du grec ancien, et dans ce cas, le mot *skhizein* (partager, cliver). Cet exercice d'étymologie indique une dimension de la colonisation épistémologique. La plupart des exercices étymologiques renvoient à une histoire des mots supposant que le langage lui-même est enraciné dans le classicisme gréco-latin. On a tendance à trouver les sources

d'une signification soit du côté européen de la Méditerranée, soit dans le Nord. Il arrive parfois qu'on fasse halte à l'Ouest de l'Asie, mais la plupart du temps, l'histoire des termes importants suggère un mouvement géographique semblable au mouvement du *Geist* dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel. Quelques recherches plus approfondies révèlent cependant la relation des termes latins et grecs aux mots égyptiens, plus anciens, *crethi* et *kotket*, en passant par le mot hébreu *crethi*, dérivé de la racine *carath*, qui signifie *couper*. Le terme *crethi* se référait aux armées royales de l'ancienne Égypte qui étaient divisées en deux classes². Nous voyons ici comment on passe d'une forme de centre ancien à divers autres pour aller vers les temps modernes. Il y a un lien étymologique dans le passage au latin avec un autre infinitif latin *secare* (qui signifie aussi couper), et dont on voit plus clairement la connexion à l'hébreu *carath* (si l'on imagine *carath* comme une forme parlée possible). *Secare* est la source du terme anglais *sex*. Le lien entre la science et le sexe met en avant la biologie et la question des sciences de la vie, ce qui montre l'importance des réflexions sur la vie sur le développement systématique de la recherche. De la même façon que la question de Dieu avait motivé les réflexions théologiques et les recherches métaphysiques, l'interrogation sur l'origine de la vie a été le point de départ de la recherche scientifique, même si la vie était chargée de contenus métaphysiques, comme l'attestent aujourd'hui l'angoisse et la peur concernant le salut de l'âme sans les garanties théologiques.

L'histoire qui s'ensuit est familière à tous ceux qui étudient la colonisation. En même temps que l'expansion des royaumes chrétiens devenus des États-nations avec leurs colonies, qui ont abouti au bout de quelques centaines d'années à la civilisation européenne à grande échelle, s'est déroulée une série de développements épistémologiques qui ont littéralement produit de nouvelles formes de vie. On a vu naître de nouvelles sortes de gens, tandis que d'autres disparaissaient, et que des groupes entiers entretenaient avec l'époque une relation ambivalente et mélancolique³. Ils appartenaient à un monde

2. Cf. *Transactions of the Academy of Science of St. Louis*, vol. 1, 1856-1860, St. Louis, MO, George Knapp and Company, 1860, p. 534.

3. Ce point a été développé dans, notamment, Lewis R. Gordon, « Not Always Enslaved, Yet Not Quite Free: Philosophical Challenges from the Underside of the New World », in *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, 36, n° 2,

auquel, paradoxalement, ils n'appartenaient pas. Ces gens ont été bien décrits par W. E. B. Du Bois comme des « problèmes⁴ ». Ils sont une fonction d'un monde dans lequel ils sont posés comme illégitimes tout en ne pouvant exister nulle part ailleurs. Je parle ici surtout des Noirs et des Amérindiens, et dans les Noirs je veux également inclure les aborigènes d'Australie et les groupes apparentés du Pacifique sud et de l'océan Indien. Ces gens sont traités par les organisations dominantes du savoir comme des problèmes et non comme des gens qui affrontent des problèmes. Leur statut de problème est une des fonctions de la légitimité supposée des systèmes qui les ont engendrés. En effet, parce qu'ils sont parfaits, les systèmes résistent au blâme pour toute injustice ou contradiction dont ils puissent être accusés par ces gens-là. Les problèmes deviennent étrangers aux fonctions en dépit du fait qu'ils ont été engendrés par ces fonctions. La nature contradictoire de ces assertions distord le processus de raisonnement et la production de savoir en structure double de désaveu et d'occultation, en se réclamant parfois de la transparence, et il en résulte davantage de gens à problèmes. Depuis 2001, date de l'inauguration de la guerre contre la terreur, la production de ces gens s'est accrue.

Ici, je voudrais faire des distinctions pour clarifier quelques points de cette discussion qui peuvent paraître abstraits. Il est évident que les modes de production du savoir peuvent être mis au service de la colonisation. Ainsi, Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* a noté que les méthodes ont une manière de se dévorer elles-mêmes⁵. Ce faisant, il a mis l'accent sur le problème en quoi consiste le fait d'évaluer la méthode elle-même, et de juger la méthodologie. Si les conditions épistémiques de la vie sociale sont colonisées, pourquoi cette infection n'atteindrait-elle pas aussi bien le niveau grammatical ?

2007, pp. 151-166, et "When I Was There, It Was Not": On Secretions Once Lost in the Night », *Performance Research*, 2, n° 3, septembre 2007, pp. 8-15.

4. Cf. W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, Chicago, A.C. McClurg & Co., 1903. Pour une plus ample discussion, cf. Lewis R. Gordon, *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*, New York, Routledge, 2000, chapitre 4 : « What Does It Mean to be a Problem? », et Eleni Varikas, *Les Rebuts du monde: figures du paria*, Paris, Éditions Stock, 2007, chapitre 3.

5. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, p. 9.

Autrement dit, ne pourrait-il pas y avoir également une colonisation au niveau méthodologique ? Si tel est le cas, toute méthode présumée, spécialement venant d'un sujet vivant dans un contexte colonisé, pourrait engendrer une colonisation continue. Pour évaluer la méthode, la meilleure « méthode » est la suspension de la méthode. Ce paradoxe conduit à une exigence de critique anticoloniale radicale. Mais pour qu'une telle réflexion devienne radicale, la logique elle-même doit être considérée comme suspecte. Une telle exigence conduit à une distinction entre rationalité et raison. La première ne peut mettre la logique en suspens car pour être ce qu'elle est, elle doit au minimum exiger de la cohérence. L'exigence de cohérence, pour être cohérente, peut finir par se perdre dans une cohérence maximale. Cela signifie que la rationalité doit poser sa méthode et doit résister à la transformer en grammaire. La raison quant à elle propose une histoire différente. Être au maximum cohérent est conseillé d'un point de vue logique mais n'est pas toujours raisonnable. La « raisonnabilité » inclut les contradictions. Qui plus est, elle *doit* même pouvoir le faire si elle veut s'évaluer elle-même. Cela signifie que la portée de la raison excède la rationalité.

La science est plus familière de la rationalité instrumentale qu'elle ne l'est de la raison. Abandonner la maximisation de la cohérence désintégrerait un fondement important de la science moderne, à savoir la notion de loi de la nature. Une loi prise en ce sens ne peut avoir d'exception. Comme la raison exige parfois des exceptions, un mariage entre science et raison ferait long feu. Le projet d'une grande partie de la philosophie européenne moderne a fait cependant l'effort de cultiver ce type de mariage. Pour atteindre un tel but, on a souvent donné libre cours aux instruments de la rationalité, ce qui a eu pour résultat de chercher à mettre la raison sous le joug de la rationalité. On pourrait reformuler cette entreprise comme l'entreprise pour coloniser la raison.

L'entreprise de colonisation de la raison a eu plusieurs conséquences productives. Elle a engendré de nombreuses disciplines. D'un côté, on a les sciences naturelles et exactes. De l'autre, les sciences humaines. Les premières semblent se comporter d'une manière plus disciplinée que les dernières. Discipliner les dernières a abouti à une variété de disciplines, mais le but sous-jacent d'une rationalisation maximale a toujours

été mis en question. La source de telles difficultés, la réalité, a été implacable. Dans *Philosophie de l'existence*, Karl Jaspers a bien résumé ce point : la réalité est plus vaste que nous. Toute discipline ou tout système engendré pour organiser la réalité rencontre la difficulté de devoir excéder l'étendue de son objet de recherche, mais comme, lui aussi, est une partie de cet objet, si celui-ci doit être aussi grand que la réalité il doit se contenir lui-même dans une relation logique à tout ce qu'il tente de contenir, ce qui élargit le problème initial de l'inclusion. En d'autres termes, il y a toujours un *excès* de réalité.

L'échec à apprécier la réalité prend parfois la forme d'un recul devant elle. L'isolement d'une discipline peut conduire à ce que j'appelle la *décadence disciplinaire*⁶. Il s'agit du phénomène qui consiste à se détourner de la pensée vivante qui est aux prises avec la réalité et reconnaît ses propres limites, pour aller vers la conception déontologisée ou absolue d'une discipline particulière comme vie disciplinaire. La discipline sur un mode solipsiste devient le monde. Et dans ce monde, le souci principal c'est celui d'administrer ses règles, ses règlements ou comme l'a développé Frantz Fanon, ses méthodes « auto-dévorantes ». « Bien » faire n'est plus qu'une question d'application correcte de la méthode. C'est une forme de décadence du fait de l'ensemble des considérations qui sont laissées de côté au fur et à mesure que la discipline s'affirme et éventuellement implose. Le déclin — processus naturel dans la durée des êtres vivants — revêt une qualité paradoxale dans leur création. Une discipline par exemple peut être en déclin parce qu'elle ne réussit pas à prendre conscience du fait que ce déclin est possible. Il en va comme des empires ; la présomption est que la discipline doit survivre à tout, y compris à ses propres objectifs.

En termes plus concrets, la décadence disciplinaire prend la forme d'une discipline qui évalue toutes les autres disciplines à partir de son propre point de vue, qui est supposé être complet. C'est par exemple le chercheur en littérature qui critique les travaux d'autres disciplines pour n'être pas littéraires. C'est le sociologue qui rejette les autres disciplines comme non-

6. Pour une discussion plus détaillée, voir Lewis R. Gordon, *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Boulder, CO, Paradigm Publishers, 2006.

sociologiques. C'est l'historien qui affirme que l'histoire est le fondement de tout. C'est le spécialiste en sciences de la nature qui critique les autres pour n'être pas scientifiques. Et c'est aussi le philosophe qui rejette tout pour ne pas être proprement philosophique. L'envie disciplinaire est aussi une forme de décadence disciplinaire. Il est frappant par exemple de voir le nombre de disciplines en humanités et en sciences sociales qui sont actuellement dominées par des universitaires engagés dans des recherches en histoire intellectuelle centrée sur les canons philosophiques occidentaux. Et il y a là décadence au niveau méthodologique. Le textualisme par exemple infecte l'historiographie au niveau de la légitimité des archives. Ou pire : dans certaines formes de textualisme, l'attente que tout soit contenu dans le texte devient évidente dans des travaux de sciences humaines, qui annoncent que le sujet va être exclusivement étudié à travers une analyse des textes qui le concernent. Il y a ainsi des chercheurs en théorie de la race qui ont l'air de penser que faire la théorie de cette question, c'est déterminer ce qui a été dit à ce propos dans un petit nombre de textes canoniques. Quand l'apparence est réduite à l'apparence textuelle, que devient la recherche ? Que sont le positivisme et certaines formes d'imitation sémiologique des phénomènes mathématiques, sinon une envie de science ? Quand le biologisme, le sociologisme, le psychologisme, etc., s'affirment eux-mêmes, à quoi finalement se réfèrent-ils ? Dans les sciences humaines, le problème devient particulièrement aigu dès lors qu'il s'agit d'étudier les gens-problèmes. Ces gens se comportent mal y compris en termes disciplinaires. Le fait qu'on ne réussisse pas à les faire entrer dans des diktats disciplinaires est, dans une perspective de décadence disciplinaire, la preuve que ces gens font problème au lieu que ce soit la discipline. Et cela est utilisé plus tard comme « preuve » de la nature pathologique de ces gens.

L'interdisciplinarité a été une réponse à la décadence disciplinaire (bien qu'elle ait rarement été identifiée comme telle). Le problème avec cette réponse c'est qu'elle aussi est une structure décadente. Car la complétude disciplinaire présumée de chaque discipline est compatible avec la décadence disciplinaire. Les disciplines pourraient bien simplement travailler l'une à côté de l'autre comme des navires se croisant dans la nuit. Une voie plus prometteuse est offerte par la transdisciplinarité dans

laquelle les disciplines se traversent réciproquement, mais elle est également susceptible de décadence dans la mesure où elle ne réussit pas à porter l'attention sur la réalité. Mais procéder ainsi soulève la question de savoir ce qui est visé. Cela permet de prendre en compte des faits *en dépit des diktats disciplinaires*. J'appelle ce processus une *suspension téléologique de disciplinarité*. J'entends par cela la volonté d'aller au-delà des disciplines dans la production du savoir. Cet « au-delà » est cependant paradoxal. Dans quelques cas, il redonne de la vitalité à une discipline qui existait déjà. Dans d'autres, il en produit une nouvelle. Par exemple, une suspension téléologique de la philosophie engendre dans quelques cas une nouvelle philosophie, et dans d'autres, il peut engendrer une nouvelle pensée sociale qui peut ne pas être philosophique. Une suspension téléologique de la topologie, de la chimie et de la biologie peuvent apporter beaucoup à la génétique et à d'autres conceptions de la vie en séquences.

Les suspensions téléologiques de disciplines sont aussi des actes épistémiques de décolonisation. La discussion que je viens de développer situe directement de tels gestes dans la philosophie africaine, sans en exclure d'autres. Par philosophie africaine, j'entends l'exploration de la vie moderne comprise à travers les contradictions que pose la réalité vécue des Africains en diaspora. Parce que ces gens sont souvent reliés à beaucoup d'autres communautés de peuples dont l'humanité a été contestée, la philosophie africaine est également une philosophie qui parle au-delà de la communauté africaine. Parmi les préoccupations pressantes de la philosophie africaine on trouve : 1. des problèmes d'anthropologie philosophique, 2. la théorisation de la libération, et 3. une métacritique de la raison. Le premier point est soulevé par la déshumanisation des gens dans le monde moderne. Bien que dans le monde moderne tous les gens de descendance africaine n'aient pas été soumis à l'esclavage, l'impact de l'esclavage moderne, la rationalisation raciste qui lui est corrélée et la colonisation globale par les nations européennes (et quelques-unes venues du Moyen-Orient et de l'Asie) a conduit à un discours qui questionnait la légitimité de ces peuples en tant que membres de la communauté humaine. La seconde préoccupation a rapport avec la transformation d'un peuple dégradé en un peuple libéré. Les problèmes de transformation et de libération sociale relient

l'anthropologie philosophique à la question de la liberté. Quel est le sujet par rapport auquel la question de la liberté est pertinente ? Liberté peut s'entendre en deux sens. Le premier sens (freedom), purement négatif, est l'absence de contrainte et il exemplifie ce que nous partageons avec d'autres animaux. Le second (liberty) implique responsabilité et maturation. On peut posséder l'un sans l'autre. En troisième lieu, il faut se demander si les deux premières préoccupations sont justifiées, en particulier au niveau des raisons que l'on invoque à leur appui. Fanon, dont la pensée sert de fil conducteur à cette réflexion, nous permet d'y voir plus clair.

Comme nous l'avons vu, la radicalité philosophique de la pensée de Fanon émerge, entre autres choses, dans sa critique de la colonisation au niveau épistémique. Il a montré que dans sa rigueur, la colonisation suppose une soumission au niveau méthodologique. Dans la mesure où la méthode et sa logique appellent la critique, on ne peut pas les utiliser dans une analyse sans exiger que soit posée la question de la colonisation. C'est pourquoi Fanon a eu à examiner les phénomènes humains au niveau de leurs échecs. Cela l'a placé dans une relation paradoxale à son propre travail, en particulier dans le cas de *Peau noire, masques blancs*. Car là, l'échec était un jugement métatextuel. Cela signifie que la cohérence interne du texte pourrait être une manifestation de son échec. Fanon a montré que cette relation de triomphe extérieur sur un échec interne, ou d'échec externe sur un triomphe interne, exigeait qu'il soit fait appel à la compréhension des significations engendrées par le monde social, ce qu'il appelait un phénomène *sociogénique*.

L'analyse sociogénique de Fanon est d'un grand intérêt pour une épistémologie postcoloniale et une philosophie de la libération, car le mouvement de la servitude à la libération n'aurait pas de sens sans des sujets de la libération capables d'affecter le monde social dans lequel leurs identités ont été forgées. Au cœur de la sociogénèse se trouve la fondation de ce qu'aujourd'hui on appelle souvent « constructivité ». Pour qu'il y ait construction, il faut que quelque chose ait la possibilité de passer d'une condition à une autre, et ce processus est une manifestation de la capacité à agir (agency). En bref, Fanon annonce la relation entre la signification et la constitution des

formes de vie, et qu'un des rôles centraux de la *pensée* de la libération est de reconfigurer les concepts, y compris ceux grâce auxquels la pratique peut devenir praxis ou une activité constituant la liberté (freedom). Si la liberté est une fonction de la signification, et si les êtres humains, en tant que sujets constituant la signification, sont des manifestations de la liberté, en quoi la servitude est-elle cohérente ?

Cet argument suggère le mouvement dialectique qui suit : la servitude est imposée à des êtres humains/libres dans le but de créer des êtres physiques non humains — à savoir des animaux pouvant obéir à des ordres complexes. La réaffirmation de l'humanité de tels êtres passe par leur appel à la libération, qui requiert la coordination des deux libertés. C'est alors que la dialectique devient mouvement de la liberté (au sens animal) à la servitude puis à la libération. L'étape intermédiaire exige plus qu'une limitation de la liberté, car le but de l'oppression est également de faire que le sujet abandonne sa liberté.

Bien que le monde social soit primordial, un des dangers dans ce monde est la subordination de l'individu à des conditions futiles de signification, par exemple les dialectiques de la reconnaissance. Fanon a montré qu'il est futile pour les peuples colonisés et racialement opprimés de chercher leur libération en cherchant à être reconnus par leurs colonisateurs et ceux qui les opprime en raison de leur race. S'ils le font, ils seront pris dans une logique qui érige leur oppresseur en modèle de valeur humaine. Fanon a souvent qualifié de narcissisme cette recherche d'une image trompeuse renvoyée par le miroir. C'est un effort pour obliger l'oppresseur à devenir le miroir du colonisé, ce qui exige que ce dernier se rende identique à l'oppresseur. Cette situation est un échec à deux niveaux. D'abord c'est un mensonge. Aussi longtemps que l'oppresseur est le modèle, l'exigence de reconnaissance conduit à des actes d'imitation. On ne réussit jamais à coller au modèle, au mieux on peut en être une approximation. En second lieu, la réussite d'une telle démarche devrait logiquement accroître le monde des oppresseurs, sauf si tout le monde réussissait à acquérir un tel statut, ce qui rendrait l'oppression sans signification, sinon d'être la recherche de gens à opprimer. En d'autres termes, ce serait également névrotique.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon a montré que les sciences humaines occidentales avaient la prétention de l'universalité et se réclamaient de façon problématique de l'ontologie. En se servant du concept de sociogénèse il a montré que la condition coloniale déplaçait chacune de ces sciences en leur imposant des limites. Avec l'intervention des forces sociales, on avait une meilleure explication de la recherche par les Noirs de mots de reconnaissance de la part des Blancs grâce auxquels ils espéraient échapper à leur condition noire. En fait, Fanon s'est servi d'un argument qui à l'origine était introduit par W. E. B. Du Bois dans ses essais de la fin des années 1890 et dans *The Souls of Black Folk*. Selon cet argument, les Noirs émergent souvent comme problèmes aux niveaux épistémologique et politique. Dans la mesure où les systèmes prétendent à une validité ontologique, il doit y avoir quelque chose qui cloche avec ceux qui ne rentrent pas dedans. Ces gens-là deviennent des problèmes. Du Bois et Fanon montrent qu'il n'y a rien qui cloche intrinsèquement avec ces gens-là. Ce qui fait problème, ce sont les systèmes sociaux dans lesquels ils vivent. D'essayer, par exemple, de comprendre pourquoi son esclave est « malheureux ». C'est l'objectif de rendre des « esclaves heureux » qui est problématique. En réalité, on pourrait dire que la résistance des Noirs et des indigènes à une telle forme d'assimilation est saine. Cependant, il y a des cas dans lesquels les explications ordinaires du malheur des gens de couleur échouent simplement parce que les mécanismes d'explication utilisés exigent qu'on ne passe pas par une sociogénèse. D'où de nombreuses erreurs.

Fanon a également démontré les limites de la dialectique entre soi et l'autre dans un environnement colonial et racialisé. Cette dialectique est proprement éthique. Elle se centre autour de la possibilité de la symétrie — le soi qui voit quelqu'un d'autre comme Autre est également vu par l'autre soi comme l'Autre. Mais l'arrangement colonial et raciste n'instaure comme relation que celle qui existe entre colonisateurs ou entre membres de la race dominante. Parce que les colonisés et ceux qui sont dénigrés en raison de leur race font l'expérience entre eux de la relation entre soi et l'autre, et qu'ils ne se posent pas en maîtres par rapport aux autres considérés comme inférieurs, ils pourraient imaginer le maître comme un autre être humain. Mais le

problème est que le colonisateur/maître ne rencontre pas d'autre humain quand il a affaire aux bas-fonds. Par conséquent, il n'y a pas de possibilité de relation égale entre eux. Il n'y a pas de *personne* en face du colonisateur, il n'y a que des « choses ». Pour ce qui est de la praxis, les luttes de décolonisation et les combats contre l'oppression raciale débutent non pas sur des prémisses éthiques mais sur des prémisses strictement *politiques*. Il s'agit de construire une véritable relation soi/autre rendant possibles des rapports éthiques. Cependant, émerge ici le problème de savoir si la politique requiert d'élever « ceux qui ne sont rien » au niveau d'un « peuple ». La *lutte* ici est un conflit qui prend pour objectif la politique grâce à laquelle les rapports éthiques peuvent émerger. La dialectique passe alors de la guerre ou de la violence à la politique puis à l'éthique. En d'autres termes, il faut un environnement plus stable, plus humain pour qu'une vie éthique soit possible.

C'est pourquoi il y a paradoxalement un manque éthique à l'aube de chaque projet de décolonisation. Bien que la transformation puisse avoir une motivation éthique, sa venue au monde prend la forme d'une violation éthique. Cependant, comme on le voit dans l'introduction de *Peau noire, masques blancs*, son but était la production d'*individus actionnels*. Les réflexions de Fanon sur ce qui a échoué ont donc appelé à une exploration de niveau plus souterrain, ce qu'il a fait par l'appel à la psychanalyse. Parmi la variété des concepts psychanalytiques qu'il a explorés, celui des effets de la mélancolie pour la formation du sujet est d'une importance cruciale. Cette voie a été explorée par la suite par Judith Butler et par Paul Gilroy dans les contextes du genre, de la race et de la postcolonialité. La mélancolie est une forme de souffrance qui est la conséquence d'une perte distincte de la dépossession. Par exemple, dans le cas de la perte d'un être aimé, il n'y a aucune chance de se réconcilier avec l'objet perdu. Mais dans le cas de la mélancolie, il y a une présence continue de ce qui a été perdu. La séparation entre parents et enfants, par exemple, est vécue dans la mélancolie quand les parents continuent à être présents mais sont inaccessibles. Il y a différentes formes de perte, qui continuent à se manifester dans la transition de la toute petite enfance à l'enfance, puis à l'adolescence et enfin à l'âge adulte. Comme Fanon aimait à le dire, faisant écho à Jean-Jacques Rousseau en passant par Nietzsche, la tragédie de l'homme c'est qu'il a été

enfant. On pourrait penser que la modernité a inauguré une forme particulière de mélancolie qui a constitué le sujet noir. Il s'agit d'une situation frustrante où l'on pense avec nostalgie à une existence précoloniale dans laquelle on serait soi, à une existence noire dans laquelle les Noirs n'auraient jamais pu exister. La critique tristement célèbre de l'histoire et du passé par Fanon procède de cette vision : il n'y a pas de place dans le passé pour les Noirs ; il n'y a pas d'endroit où les Noirs puissent retourner.

En termes géographiques et historiques, cette mélancolie est tragiquement présente dans les postcolonies africaines. La critique du postulat de la présence de la dialectique soi/autre conduit aussi bien à la critique d'une forme particulière et normative de science humaine, qui est la théorie politique. Pour cette théorie, principalement représentée par le libéralisme moderne, il s'agirait de théoriser ce qui devrait être. Autrement dit, pour ceux qui dirigent, les besoins éthiques précèdent la politique dans la mesure où ils présupposent un environnement déjà juste et humain, bien que souvent caché, comme le contexte *de facto* de ce qui devrait être. Mais ceux qui sont opprimés considèrent l'appel à l'éthique comme ce qui pose instamment la question de l'importance de la bonne volonté, en défendant la nécessité de transformer les rapports de pouvoir, de s'engager dans la politique avant d'en appeler à l'éthique. Ne pas le faire aurait pour conséquence conservatrice la préservation des conditions coloniales et racistes. Et pire, à la fin d'un processus politique, on pourrait découvrir que certains *devraient* ne sont plus viables ; qu'ils n'ont plus aucune chance de devenir une réalité vivante.

C'est à partir des deux arguments précédents que Fanon a défendu l'idée qu'il n'y a pas de notion cohérente de normalité pour des sujets colonisés et racialisés. Par exemple, le professionnel noir « assimilé » et le criminel noir vivent tous deux selon un schéma anormal ; le premier parce qu'il n'est pas « authentiquement » noir, le second parce qu'il est authentique sous une forme pathologique. L'absence de normalité des Noirs conduit à un autre défi, à l'existence des Noirs dans le monde moderne : il n'y a pas de notion cohérente d'un adulte noir dans des sociétés anti-Noirs. Ici, Fanon a en effet exploré la signification théorique des thèses sur l'Afrique qui réduisaient tous les peuples du continent à n'être que des peuples d'êtres

juvéniles. Cela faisait partie de la rationalisation de la déshumanisation des descendants des peuples d'Afrique, qui allait depuis le fait de les traiter comme des biens, puisque d'une manière plus générale par rapport aux Blancs et par rapport à quelques peuples d'Asie, ils étaient considérés comme des enfants. Dans le contexte de la thérapie, Fanon montre qu'attendre d'un homme et d'une femme qu'ils vivent dans le monde social comme un garçon ou une fille exige la normalisation d'une relation pathologique. En d'autres termes, demande-t-il, comment parvenir à la santé pour des Noirs dans un monde où il n'y a pas de notion cohérente d'adulte noir ?

À partir de sa critique de la priorité donnée à l'éthique, Fanon a également montré que la décolonisation est un phénomène violent. Cela parce que ces efforts entraînent la suspension de l'éthique. Là où l'éthique est suspendue, tout est permis — ou bien il y a au minimum une absence de justification qui va contre l'imposition des limites. C'est dans cette sphère de permissivité que la violence devient autorisée. De plus, parce qu'on s'est passé du consentement de l'opprimé, le processus dans sa réalité vécue devient un processus de violation ou d'inauguration du futur dans l'injustice. Si l'éthique rencontre ici l'épistémologique, on en revient aux considérations sur l'épistémologie de la décolonisation comme une forme de pratique illicite. Mais ce retour est paradoxal, car son illégalité est fonction de la complétude attendue des exigences logiques instrumentales. On peut considérer la signification politique de ces idées dans leur lignée généalogique, de Rousseau à Kant, Hegel, Marx puis Sartre dans la tradition européenne, et dans les Caraïbes, en partant de la révolution haïtienne, à Anténor Firmin, C. L. R. James, Aimé Césaire. Les deux lignées se rejoignent chez Fanon. Prenons la distinction entre la volonté en général et la volonté générale chez Rousseau dans *Le Contrat social*. La première concerne les intérêts égoïstes. La deuxième, le bien commun ou les intérêts de tous. Dans *Les damnés de la terre*, Fanon fait la distinction entre nationalisme et conscience nationale. Le premier implique les membres des groupes ethniques, qui font primer les intérêts de leur groupe sur tous les autres, et cette logique, fondée sur l'identité, conduit finalement à l'intérêt particulier. En fin de compte, nationalisme et intérêt particulier suivent la même logique. Mais la conscience nationale, elle, transcende toujours l'égoïsme. Elle ne consiste

pas à dire qu'il faut gommer l'individu, mais qu'il faut reconnaître qu'un individu ne fait pas sens en dehors d'un monde social et qu'un monde social ne fait pas sens sans individus distincts. C'est ensemble qu'ils sont nécessaires à l'argumentation de Fanon pour repérer une transition de la rationalité instrumentale à la raison réflexive, de la pensée qui ne porte que sur des moyens hypothétiques à la réflexion sur des fins porteuses de valeur.

Les moments de la colonisation et de la décolonisation conduisent à l'analyse de ces fins. La construction coloniale, dit Fanon, oblige les colonisés à questionner leur humanité. Le processus de décolonisation a déclenché un déploiement de violences qui ont ramené à la surface toutes les doubles normes du système colonial et de sa contingence dans un monde qui avait paru en son temps absolu et nécessaire. Au centre de cet « enfer » se trouve la haine. Fanon a présenté les terribles implications du fait de se consumer de haine. Il y a des attachements, des valeurs dont nous devons nous séparer, et c'est en faisant cela que nous trouverons le chemin de la sortie pour, pour reprendre les mots de Dante, « voir — une fois de plus — les étoiles ». C'est ce que voulait dire Fanon dans les dernières lignes des *Damnés de la terre*, quand il nous implore de « faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf⁷ ».

Dans l'Afrique contemporaine, ces considérations ont abouti à des discussions sur l'État postcolonial dans le contexte du néolibéralisme global et d'un néoconservatisme qui se développe dans les pays qui jadis ont régné sur la plus grande partie du continent. Le néolibéralisme a pour objectif général d'accroître l'hégémonie de l'économie de marché ou du capitalisme, de diminuer autant que possible le rôle de l'État dans les affaires humaines, en particulier l'économie, et de faciliter le développement de la démocratie sur le mode libéral et civique formé à partir de l'Angleterre. Le néoconservatisme est semblable, mais il donne la priorité à l'ordre sur les libertés civiques et pour la sauvegarde de cet ordre, il est soucieux de maintenir des relations avec les groupes religieux conservateurs ou même de la droite radicale. En Occident, cela signifie souvent les Chrétiens et les Juifs. Au Moyen-Orient, cela a entraîné

7. *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p.305.

pratiquement l'éradication de l'opposition musulmane modérée ou même progressiste, avec pour résultat la domination des formes conservatrices ou de droite de l'Islam dans la plupart des pays de la région. Tel est le contexte dans lequel se situe aujourd'hui l'État postcolonial. Le corrélat épistémologique de la vengeance érigée en valeur est une épistémologie réactionnaire, qui cherche une forme de purification de l'espace postcolonial comme stérilisé de tout ce qui est occidental. La décolonisation du savoir requiert alors également de cesser de s'accrocher à l'idée d'un « ennemi » épistémique. La dimension de cet article m'oblige à résumer ce qui concerne ce dernier point.

Voyons d'abord l'importance politique de cette critique. Pour qu'il y ait du politique, il faut qu'il y ait une opposition discursive. Une telle activité implique des possibilités de communication qui s'appuient sur la mise en suspens des forces violentes ou répressives. En fait, cela transforme la politique en condition d'apparition. Être politique, c'est émerger, apparaître, exister. La colonisation implique l'élimination de l'opposition discursive entre le groupe dominant et le groupe subordonné. Une des conséquences en est l'élimination du discours (une activité fondamentale de la vie politique) avec tout ce que cela implique. Ce n'est pas que les groupes colonisés ne réussissent pas à parler. C'est que leur parole est inaudible ; elle n'est pas transformée en discours. L'oblitération du discours appelle l'élimination de ses conditions d'apparition, comme la gestuelle et la constellation de muscles qui facilitent le discours, à savoir le visage. Sans visage, les peuples-problèmes sont écartés de la dialectique de la reconnaissance, de la dialectique du soi et de l'autre, avec pour conséquence de n'être ni soi ni autre. Comme la vie éthique requiert des autres, ici se situe le défi lancé au modèle de pratiques de décolonisation qui prennent l'éthique pour centre. L'autre défi est alors de cultiver les options nécessaires à la fois à la vie politique et à la vie éthique. Présenter cet appel comme un appel éthique conduirait à un problème similaire de colonialité, comme pour le problème de méthode soulevé par Fanon. En d'autres termes, dans le monde moderne l'éthique a été subvertie. Comme c'est le cas pour la critique de l'épistémologie comme philosophie première, l'éthique comme philosophie première doit elle aussi être mise

en question. Ce n'est pas qu'il faille rejeter l'éthique. Il s'agit seulement de sa mise en suspens téléologique, particulièrement dans les cas où, si elle est maintenue, elle présuppose les relations coloniales au lieu de les défier. Même les conceptions de l'éthique qui exigent que l'on soit déférent envers l'Autre font problème, puisque certains groupes comme les Noirs et les Amérindiens ne sont souvent même pas l'Autre. Cela signifie que la condition éthique n'est pas pertinente sans ses conditions politiques de possibilité. Cela constitue un défi majeur à l'hégémonie libérale, qui dans le monde moderne appelle à la fondation éthique de la vie politique. C'est marcher sur la tête. Mais cela signifie aussi que les approches centrées sur l'éthique même au nom de la libération sont soumises au même destin.

Le second point concerne le caractère impérial des modèles. Revenons au problème de l'anthropologie philosophique. Se contenter de démontrer qu'un groupe est aussi humain qu'un autre a pour conséquence de faire d'un groupe le modèle de l'autre. En fait, l'un des groupes cherche sa justification alors que l'autre est autojustifié. Cette démonstration doit être elle-même l'objet d'une mise en suspens téléologique. Déplacer la géographie de la raison signifie qu'il faut soulever la question de savoir à quel avenir nous avons affaire, et quelles sont les considérations de mise en compétition globale des modes de légitimation que nous utilisons. Ortega y Gasset dans *La révolte des masses* a également soulevé la question de la légitimation et des modèles. L'analyse de Gasset rencontre le point de la colonialité ainsi que la question de la postcolonialité, et notre discussion autour du politique. Le fait de poser des règles n'est pas, nous l'avons vu, identique au politique. Par définition, cela implique établir des normes. Que l'on considère l'ancienne relation du haut clergé et des rois à leurs sujets. Elle était libre de politique dans la mesure où les inégalités fondamentales avaient des fondements divins et cosmiques. Les affaires entre prêtres, entre rois et même entre prêtres et rois, étaient quelque chose d'autre. Apparaissait alors un niveau suffisant d'égalité entre puissants pour mobiliser les ressources de la rhétorique et de la persuasion, et c'est à partir de ce type de transformation discursive des conflits qu'est née la politique. Une telle activité, comme le suggère l'étymologie, est ancrée dans la Cité, un espace et un lieu souvent clos sinon enclos, ce qui exigeait un ensemble différent de normes pour

l'intérieur et pour l'extérieur. À l'intérieur, il y a l'accord tacite que les conflits ne doivent pas dégénérer en guerre, ce qui signifie, de fait, le maintien de l'opposition sans violence ou « de la guerre par d'autres moyens ». Dans ce cas, l'opposition interne permettait une relation au monde différente de celle qui avait cours au-delà des murs de la ville. Là, à l'extérieur, se trouvait l'espace de la violence par excellence, le gouffre dans lequel tout est permis. Gouverner la *polis* exigeait un ensemble unique de normes pour un endroit aussi précieux et, là où la règle est presque également distribuée à tous, les conflits concernant ces normes nécessitent des protections discursives.

Le monde moderne cependant a été marqué par le fait que gouverner a pris le pas sur le politique dans la relation à certaines populations. Le colonialisme a fait que pour des populations entières recevoir des ordres est devenu leur mode même d'existence. Les normes sont édictées, mais à travers une logique qui à la fois dénie et affirme l'esprit que la modernité devait tenir en échec. Nos références à Du Bois et à Fanon montrent qu'un des problèmes du colonialisme est qu'il a, dans sa relation au colonisé, conduit à une suprématie du gouverner sur le politique. Ainsi que nous venons de le voir, les dimensions discursives du politique à proprement parler requièrent un niveau suffisant d'égalité entre les parties en présence ; l'appel à des solutions politiques exige la construction d'institutions égalitaires ou de lieux pour l'émergence de telles relations, en vue d'une sphère politique. C'est ici que nous trouvons une autre dimension de l'éthique dans sa relation au politique, car la construction politique de conditions égalitaires pose la base pour de nouvelles relations éthiques. En d'autres termes, la condition d'un modèle autorisant la vie éthique requiert la transformation de la vie politique depuis la violence fondatrice à la suspension de la violence elle-même. Une telle suspension ne serait rien d'autre alors que la mise en place d'un domaine public, un lieu dans lequel et grâce auquel il pourrait y avoir de l'opposition sans relation de commandement. Mais nous rencontrons ici un paradoxe, car comment un tel espace pourrait-il exister sans structures périphériques reliées entre elles par la force ?

En troisième lieu, on peut dire qu'au moins au niveau épistémologique, chaque empire a un impact géopolitique parce qu'il ramène les choses vers son centre. Dans le passé, le champ d'influence des empires n'était pas global. Aujourd'hui, il est

global, et nous devons faire face à la question des traces que laissent les empires après leur dissolution. Dans le passé, les empires ont construit des civilisations qui duraient des milliers d'années. Aujourd'hui, le temps implote sous les poids d'une consommation rapide et excessive, et nous devons maintenant affronter la question complexe du déclin et de la dissolution des empires. Pour tous les empires, la conscience qu'on en a de l'intérieur est toujours susceptible d'une inflation du sens de son importance. Et la fin de l'empire est redoutée comme la fin du monde. Cette crainte, qui prend aussi la forme d'une angoisse, est devenue normative et hégémonique, ce qui conduit quelques théoriciens à utiliser ce terme pour parler de la situation globale actuelle (note 17 : copier coller).

Le quatrième point concerne la mélancolie paradoxale dont souffrent les sujets des institutions sociales déshumanisantes. Ils vivent un passé précolonial hanté, une relation critique au monde colonial d'où ils viennent, et le désir d'un futur dans lequel, s'ils peuvent y accéder, ils sont enchaînés au passé. Un véritable commencement suscite l'angoisse parce qu'il apparaît, au moins au niveau de l'identité, comme un suicide. La constitution d'une telle subjectivité est alors saturée du sentiment de perte sans refuge. C'est le traumatisme vécu d'être sans abri à l'endroit même où l'on est né.

Dernier point, et sans épuiser le sujet, le thème de la perte renvoie au défi que l'activité de décolonisation lance à chacun. J'appelle cela le problème de Moïse. Souvenons-nous de l'histoire de l'Exode, dans laquelle Moïse qui avait conduit vers la Terre promise les Hébreux arrachés à l'esclavage (avec les membres des autres tribus qui s'étaient joints à eux), n'avait pas été autorisé lui-même à entrer. Le commentaire, au moins celui qu'on en donne à la soirée du Seder de la Pâque, explique que le sens du pouvoir de Moïse (et son ego) avait fait obstacle et qu'il avait présenté sa propre puissance (au lieu de celle de Dieu) comme la source de leur libération. Nous, qui réfléchissons sur la colonisation, nous qui cherchons la libération, avons beaucoup à apprendre de la vie mythique de cet ancien peuple. Fanon a prêté attention à ce message, quand il a écrit le chapitre le plus long des *Damnés de la terre*, intitulé « Mésaventures de la conscience nationale ». Le message en est le suivant. Ceux qui ont été le mieux adaptés à la transition depuis la colonisation/esclavage au stade de la liberté initiale ne sont pas

nécessairement les mieux faits pour le stade suivant et plus difficile : vivre la pratique de la liberté. Ce n'est pas un accident si à la place de la fin de la colonisation ont émergé de nouvelles formes de colonisation. En d'autres termes, les passages ont été les suivants : d'une liberté initiale à la servitude/colonisation, puis à la décolonisation/libération initiale, puis à la néocolonisation, à l'opposition interne, enfin à la postcolonisation/manifestation concrète de liberté. Cela signifie que le conflit le plus difficile, particulièrement en termes politiques et éthiques, c'est le conflit à mener contre les anciens libérateurs. Comme Moïse, ils doivent laisser la place pour que les générations suivantes puissent construire leur liberté. C'est ici que nous voyons l'ironie sacrificielle de tous les engagements pour la libération. C'est toujours une pratique *pour les autres*.

Cette discussion montre les difficultés qu'il faut affronter pour former des concepts en prise avec des considérations sociales de grande ampleur. Certains arguments en faveur de la libération donnent la priorité à l'éthique sur les autres modes d'action et sur l'organisation du savoir. Il se peut que la sagesse réside dans la méditation sur la maturité et la manière de la cultiver, sur les modes de négociation, de vie et de transformation d'un monde fait de contradictions, d'incertitude, d'obstacles au concept, et d'arbitraire.

Traduit de l'américain par Sonia Dayan-Herzbrun

Littérature et métapsychanalyse de la race

(Après et avec Fanon)

Jean-Paul Rocchi

Université Paris Diderot — Paris 7

« [...] Fanon offers his own approach to psychoanalysis through the introduction of a discourse on failures. Here he is being phenomenological, psychoanalytical, and dialectical. The phenomenological point pertains to the study of human beings, which he says in the second chapter of Black Skin, White Masks, is not identical to botany and mathematics — namely, natural science and analytical or deductive systems. It is psychoanalytical because it raises questions of what is repressed by the declaration of failure. [...] Nothing intrinsically fails. It simply is. That failure is a function of the human world means that it must be connected to notions of meaning and purpose. Fanon's point is that we should not simply dismiss failures but try to understand them; we should try and learn both about what failure signifies and what it means to us who interpret it as such. And finally, it is dialectical because it involves examining contradictions, wherein learning constitutes the forward

movement or consequence of such an engagement¹.»

Lewis R. Gordon

De l'échec dans la méthode : vers une « métapsychanalyse de la race »

De Freud à sa critique par les études gay, lesbiennes et queer, la race se manifeste surtout par son absence et son effacement. Ce trou de la race est lourd de conséquences : il invalide en partie le recours à la méthode de la psychanalyse appliquée, celle qui produirait une lecture psychanalytique des textes littéraires noirs, fussent-ils africains américains, diasporiques ou postcoloniaux. Il nécessite, dès lors, le passage à la méthode inversée, que Pierre Bayard appelle « littérature appliquée » dans *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse² ?*, et qui consiste à inventer, à partir des textes littéraires, de nouveaux outils psychanalytiques conceptuels et

1. « [...] L'intérêt particulier de Fanon pour la psychanalyse se manifeste à travers un discours sur l'échec. Il y est à la fois phénoménologique, psychanalytique et dialectique. La dimension phénoménologique ressortit à l'étude des êtres humains qui, ainsi qu'il le précise dans le deuxième chapitre de *Peau noire, masques blancs*, n'est identique ni à la botanique, ni aux mathématiques : elle ne relève ni des sciences naturelles, ni de systèmes analytiques ou déductifs. Ce discours est psychanalytique en ce qu'il soulève la question de ce qui est refoulé lorsque l'on parle d'échec. [...] Rien n'échoue intrinsèquement. Ce qui est censé échouer est — tout simplement. Le fait que l'échec soit une fonction du monde humain signifie qu'il faut le rattacher aux notions de sens et de but. Selon Fanon, nous ne devrions pas nous désintéresser ainsi de l'échec mais, au contraire, nous efforcer de le comprendre. Nous devrions avoir à cœur, à la fois, d'en tirer les enseignements et de nous interroger sur le sens qu'il prend pour nous qui l'interprétons comme tel. Enfin, le discours de Fanon est dialectique en ce qu'il implique d'analyser les contradictions, un engagement dont découle la possibilité même de progresser : apprendre. » Extrait de *An Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge University Press, 2008, p. 85 (C'est moi qui traduis).

2. Pierre Bayard, *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2004, p. 43.

méthodologiques permettant de réfléchir la race telle que le sexe l'absorbe dans les discours et les systèmes qui le théorisent.

Du fait du lien organique entre la psychanalyse et elle, Bayard fonde sa méthode sur la littérature. Bâtie sur une fondation branlante, l'édification de la méthode s'effondre finalement. En effet une méthode d'analyse basée sur la littérature est, en soi, un contresens car, n'existant que par un lecteur toujours singulier, cette dernière échappe à l'idée même de transmission. L'impossible méthode de Bayard fait l'aveu de ce que la psychanalyse n'avoue pas à son propre sujet : il est impossible de réussir à théoriser un objet qui résiste à se constituer comme tel. L'objet est la littérature pour Bayard, le sexe pour Freud. La théorisation et la méthode qui échouent sont, chez le premier, la littérature appliquée à la psychanalyse. C'est, chez le second, une psychanalyse qui réussit. On gardera de Bayard sa « littérature appliquée » ainsi que son échec, à propos duquel Lewis R. Gordon, après Frantz Fanon, nous rappelle qu'il est productif pour peu qu'il soit justement interprété³. On démontrera que c'est précisément par l'échec que la littérature noire appliquée peut réussir, une réussite qui n'est pas l'idéalisation que la psychanalyse propose.

La critique queer de ces dernières années fera de cette réussite de Freud une volonté de puissance face à l'évidence de l'échec dans le sexe. Nous verrons, au-delà, que parce qu'il est consubstantiel de la psychanalyse, de la littérature et de l'identité tout à la fois, l'échec doit être intégré à la méthode et qu'il faut penser sa relation à lui. Dans cette perspective nous concevrons la race comme une identification vouée par nature à l'échec et que l'on fait réussir à toute force pour qu'elle soit identité. Le contournement réussi de l'échec à ses racines et son expression dans la sexualité. Il reste cependant perceptible dans le texte freudien, et le texte queer qui en fait la critique, à travers la disparition de la race en tant qu'objet a priori pleinement constitué et donc théorisable au même titre que le sexe.

Dans les enquêtes sur la sexualité, qu'elles le supplantent comme la psychanalyse ou qu'elles le réintègrent comme la critique queer, l'échec, si productif soit-il sur le plan méthodologique, échoue à faire retour sur lui-même. Dans la

3. Lewis R. Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy*, op. cit., p. 85.

méthode même, ce qu'il produit et reproduit, c'est la race. Non pas en tant qu'objet, mais comme condition première pour qu'il y ait l'objet de la sexualité, que Freud circonscrive cet objet par la psychanalyse ou que la lecture queer le remette en cause au motif que la démonstration freudienne postule les résultats de son enquête. Parce qu'elle n'est pas pensée comme objet, la race devient la condition d'existence de la sexualité en tant que cette dernière est un échec qu'on dissimule. Ce faisant, la race n'est jamais, ni comme objet, ni comme condition, vouée elle-même à cet échec qui promet de sauver la méthode du trou noir de son objet. C'est ainsi que sont créées les conditions pour que la psychanalyse et la critique queer sombrent toutes deux dans le racisme par défaut. L'examen de ces conditions et de leurs effets, d'une part, et, d'autre part, la tentative de commencer d'élaborer une autre méthode, est ce que nous appelons la « métapsychanalyse de la race ». Elle a son origine dans ce qui termine la méthode de la littérature appliquée : l'échec. Elle a pour objectif de ne pas contourner ce qui fonde, en creux, la psychanalyse : l'échec. Elle fait le même parcours critique que le queer freudien, mais à rebours, jusqu'à un point de départ qu'il n'envisage pas, la race, et que, de fait, il ne met pas en échec, comme Frantz Fanon a pu entreprendre de le faire. L'appropriation de l'échec se faisant par la littérature, au gré des lectures de James Baldwin, Melvin Dixon ou Rozena Maart.

La théorie queer et l'« impensé » de la race : une généalogie intellectuelle

Pour comprendre les raisons pour lesquelles la théorie gay, lesbienne et queer, dans le prolongement de Freud, échoue à penser la race, il faut en parcourir succinctement la généalogie.

Respectivement influencées, d'une part, par le féminisme, et d'autre part, par le post-structuralisme et le postmodernisme, la théorie gay et lesbienne des années 1980, et sa variante queer des années 1990, sont des hybrides euro-américains. L'histoire des idées et le contexte culturel américains sont importants pour comprendre les limites de la critique homosexuelle d'inspiration freudienne. Ils le sont à double titre. Ils font mentir une opinion répandue selon laquelle l'imprégnation de la psychanalyse aux États-Unis se limiterait à une évolution vers l'« Ego Psychology », thérapeutique visant un idéal d'adaptation cher au

pragmatisme américain et, au-delà, vers une médicalisation d'ordre psychiatrique. En fait, elle produira une variété de courants participant pour certains d'entre eux du culturalisme et du différencialisme.

Du constat anthropologique, établi par l'un, que toute culture est particulière de façon irréductible, l'autre tire l'idée d'une différence généralisée applicable aux groupes comme aux individus, tous deux rompant avec l'universalisme de la psychanalyse sans la rejeter totalement. En témoigne l'œuvre de l'anthropologue culturaliste Margaret Mead, qui est l'un des vecteurs importants de la psychanalyse aux États-Unis. La deuxième raison pour laquelle l'histoire des idées et le contexte culturel sont prégnants est que le cadre transatlantique se trouve fendu en son milieu par une démarcation raciale à même la pensée, en Europe comme aux États-Unis. C'est dans cette perspective culturelle américaine, où se développe une pensée de la différence qui prônera le rapprochement entre les races par l'acceptation de leurs spécificités et à laquelle ressortit aussi le féminisme, qu'il faut examiner la sous-estimation bien singulière de la race dans le regard que la critique gay, lesbienne et queer porte sur la psychanalyse freudienne.

Si, par son étude de la sexualité infantile, la psychanalyse universalisait et déculpabilisait aussi la sexualité tout entière, soustraite, de fait, à la nosologie psychiatrique de la fin du dix-neuvième siècle, son progressisme, que l'inconscient hisse jusqu'à la révolution épistémique, s'arrêtait pourtant à l'homosexualité, conçue non plus sous l'angle de l'anormalité pathologique mais sous celui toujours réducteur, quoique moins stigmatisant, de l'immaturité⁴. Dans leurs gloses foucaldienne et derridienne du texte de Freud, parmi lesquelles on peut citer, pour leur influence, celles de Diana Fuss, Judith Butler et Leo Bersani, les théoriciens lesbiens et queer américains critiquent cette stigmatisation et ce réductionnisme. S'efforçant de défaire la structure de la différence des sexes, ils démontrent que l'opposition entre masculinité et féminité relève d'une

4. Cf. Jean-Paul Rocchi, « Psychanalyse », in Didier Eribon (dir.), *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Paris, Larousse, 2003, pp. 385-387.

construction⁵. La stabilité de cette dernière dépend d'une partition primordiale entre homosexualité et hétérosexualité que la psychanalyse opère selon le principe qu'elle se donne : désir et identification sont mutuellement exclusifs⁶. En d'autres termes, l'enfant ne peut s'identifier au parent du même sexe qu'à la condition de ne pas le désirer.

La lecture de Freud par la critique homosexuelle participe, en fait, d'un changement d'optique intellectuel sur les sexualités qui se traduit, sur le plan universitaire, par l'émergence de la théorie queer. Elle s'ancre dans le féminisme lesbien mais, dans son cas, la coupure avec les mouvements sociaux est plus nette et rapide. Elle conceptualise, certes, la sexualité sous une forme plus labile, plurielle et fragmentaire, renonçant par là aux catégories du genre auxquelles les études gay et le féminisme lesbien sont historiquement plus attachés. Mais, dernière étape en date de la critique homosexuelle dans son évolution organique, elle n'intègre pas plus que les précédentes la race à sa démarche. Dans les années 1970 et 1980, le féminisme lesbien américain voyait déjà sa logique de classe et de race remise en cause. Lors même que des ouvrières lesbiennes et noires reprennent le terme de « queer » pour souligner qu'elles se détachent de ce féminisme lesbien monolithique, la question raciale continue de demeurer périphérique à la théorie du même nom⁷.

Ainsi, au cours de son travail sur le concept freudien de l'identification, et notamment dans ses ouvrages *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*⁸ (1990) et

5. Cf. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York & London, Routledge, 1990, et particulièrement le chapitre « Prohibition, Psychoanalysis, and the Production of the Heterosexual Matrix », pp. 35-78.

6. Cf. Diana Fuss, « Freud's Fallen Women: Identification, Desire, and "A Case of Homosexuality in a Woman" », in Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press, 1993. Cf. aussi Sigmund Freud, « The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman » (1920), in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (24 vol.), Ed. James Strachey, London, Hogarth, 1953-1974, vol. 18, pp. 145-172.

7. Cf. Linda Garber, *Identity Poetics: Race, Class, and the Lesbian-Feminists Roots of Queer Theory*, New York, Columbia University Press, 2001.

8. J. Butler, *op. cit.*

*Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*⁹ (1993), Judith Butler explique que l'identification à l'hétérosexualité est produite par une identification à l'homosexualité comme abjection¹⁰. Cette construction culturelle favorise que l'on y renonce, l'attachement homoérotique pour le parent du même sexe devenant mélancolique dès l'enfance¹¹. Si, dans *Bodies That Matter*, Butler soutient que l'on peut retrouver cette même logique de répudiation dans un contexte racial¹², l'analyse ne va cependant pas au-delà du constat. C'est essentiellement à partir d'un corps théorique déjà constitué que Butler se confronte à la question du sujet racialisé, comme en attestent certains de ses essais consacrés à Frantz Fanon¹³.

Autre exemple, la lecture queer de James Baldwin, Frantz Fanon et W. E. B. Du Bois dans *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*¹⁴ s'appuie sur un freudisme et un lacanisme corrigés depuis le point de vue homosexuel, sans que Lee Edelman, son auteur, ne les conceptualise de nouveau à partir de la race. La même remarque, enfin, peut être faite au sujet de *Homos*¹⁵, où Leo Bersani fait référence à la race sur le mode analogique. Dans son approche psychanalytique, la théorie queer fait donc de la race un « impensé », cantonné au terrain de l'expérience ou réduit par l'analogie à sa propre consolidation.

9. J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York & London, Routledge, 1993.

10. *Ibid.*, p. 112.

11. J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, op. cit., pp. 57-65.

12. Cf. Kalpana Seshadri-Crooks, « The Comedy of Domination: Psychoanalysis and the Conceit of Whiteness », in Christopher Lane (ed.), *The Psychoanalysis of Race*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 370.

13. Cf. J. Butler, « Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia », in Robert Gooding-Williams (ed.), *Reading Rodney King/ Reading Urban Uprising*, New York and London, Routledge, 1993, pp. 15-22 ; et « Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon », in Jonathan Judaken (ed.), *Race after Sartre*, Albany, NY, State University of New York Press, 2008.

14. Lee Edelman, *Homographesis. Essays in Gay Literary and Cultural Theory*, New York & London, Routledge, 1994. Voir particulièrement le chapitre « The Part for the (W)Hole: Baldwin, Homophobia, and the Fantasmatics of Race », pp. 42-75.

15. Leo Bersani, *Homos, Repenser l'identité*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 47, 59, 82-83, 87-88, 109.

Pour le freudisme européen comme pour la critique queer américaine, l'« impensé » de la race est la trace d'une tradition essentialiste de la différence, rationalisée en France dès la fin du dix-septième siècle sous la forme d'une hiérarchie des races. Elle se transmet à la psychanalyse par la biologie et à la critique queer par l'anthropologie culturaliste qui sous-tend le féminisme. Construites sur le refus d'un héritage scientifique qui pose le primat de l'essence, la psychanalyse et la critique queer freudienne héritent néanmoins, à travers la race, d'un reliquat qui est également leur dette à payer à la rupture épistémologique. Aussi bien sur le plan de l'organisation des sociétés humaines et la description de leur fonctionnement que sur celui de la biologie, en Europe comme aux États-Unis, l'exemple le plus probant que race, sexualité et genre puisent à la même source de l'essentialisme est donné au dix-neuvième siècle par la menace virulente que la dégénérescence fait peser. Tandis que le métissage est lié à l'infertilité, l'homosexualité est un fléau social, tous deux contenant en germe le déclin de la civilisation. Pourtant les théories sur la sexualité ont continué de se développer à part. Si bien que la race n'y apparaît pas seulement comme un « impensé » mais comme un impensable politique, au sens stratégique du terme. Pour la critique queer, c'est la possibilité d'exister dans le différencialisme où elle prend racine et pour lequel l'université américaine est l'enceinte privilégiée. Quant à la psychanalyse freudienne, elle s'impose de se distinguer de la biologie dont elle est en partie issue. Leur rapport avec la race, considérée tant comme manifestation culturelle que comme théorie, est analogique et non génétique, ce qui les empêche de se surplomber elles-mêmes et de traverser leurs failles.

Un impensable politique : la race est un effet de la sexualité

De la matrice culturelle et intellectuelle occidentale qui relie les discours sur la race et la sexualité, émerge, dans Freud, l'analogie entre le métis et le fantasme¹⁶. Ressortant de l'identification, le fantasme joue un rôle central dans la

16. S. Freud : « The Unconscious » (1915), p. 191, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, op. cit., vol. 14 ; et *Métapsychologie*, Paris, Gallimard Folio Essais, [1915] 1968, pp. 101-102.

stabilisation des identités masculine et féminine et dans l'organisation de la sexualité. Dans un effort pédagogique destiné à expliquer son fonctionnement, Freud mobilise la métaphore raciale qu'il relie analogiquement au fantasme : comme le sang-mêlé, le métis le plus clair de peau, selon la classification naturaliste des races, le fantasme a une double appartenance. Dans la configuration spatiale que Freud donne au psychisme, sa première topique, il relève à la fois du préconscient et de l'inconscient. Il passe pour être complètement saisissable par le conscient mais il garde de l'inconscient une origine aussi bien perceptible que celle du sang-mêlé et par laquelle il est immanquablement renvoyé au sous-monde noir dont il provient.

Cette analogie est primordiale. Parce qu'elle replonge le regard nouveau de la psychanalyse sur la sexualité, l'inconscient et la subjectivité du sujet, dans la race¹⁷. Le terreau hybride et fécond de la race et de la sexualité, sur lequel croît la psychanalyse, a certes déjà été sondé par Sander Gilman ou Daniel Boyarin¹⁸, pour ne citer qu'eux. Leurs travaux complexifient la donne raciale et sexuelle par la dimension juive, considérée dans une acception large de la race. Cette dimension juive est personnalisée par Freud, théorisée *in passim* à même la psychanalyse, et politisée par l'antisémitisme qui, au tournant du siècle, n'épargne ni la Vienne qu'il habite, ni le monde de la science où il veut faire entrer la psychanalyse. Cependant, qu'elle soit prise dans son acception juive ou africaine, la race demeure dans ces analyses une condition extérieure, intériorisée par Freud et par la psychanalyse, et détectable à travers son étiologie de la sexualité et du genre. En d'autres termes, l'espace politique de la race est déjà délimité par la culture antisémite et raciste, et c'est depuis son intérieur que Freud élaborerait sa conception de la sexualité. Ce qui fait de la sexualité un effet de la race mais n'envisage pas la perspective complémentaire par

17. Cf. J.-P. Rocchi, « Le "sang-mêlé", le fantasme et l'homosexualité : étude d'une analogie freudienne à trois termes », in Michel Prum (dir.), *Sang impur*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 203-231.

18. Cf. Daniel Boyarin, « What Does a Jew Want?; or, The Political Meaning of the Phallus », in Christopher Lane (ed.), *The Psychoanalysis of Race*, New York, Columbia University Press, 1998, pp. 211-240.

laquelle la race est un effet de la sexualité. C'est notre hypothèse¹⁹.

Elle a pour point de départ le fantasme freudien. Nous y faisons retour pour observer le métis et la dualité psychique et spatiale. Freud avait une autre analogie à sa disposition qu'il néglige cependant d'utiliser : relier le fantasme non pas au métis mais au Juif. Comme le sang-mêlé passe pour blanc et en jouit, le Juif occidental croit à son intégration, explique Sander Gilman dans *Freud, Race and Gender*²⁰. Au contraire, communément appelé le « Noir d'Europe », le Juif oriental est l'objet d'une haine déclarée. Le choix que fait Freud d'avoir recours au métis pour ancrer le fantasme et la psychanalyse dans la culture antinoire de son temps est peut-être stratégique : ne pas exposer la psychanalyse à la critique attendue d'être une théorie juive. Mais, perçue au travers du filtre critique de la théorie gay, lesbienne et queer, le choix du métis apparaît comme tout autre. Il distingue le Juif du Noir. Il blanchit l'un et renvoie l'autre à l'Afrique d'où il vient. Il rattache le Juif à l'Europe et, par cette identification, la psychanalyse gagne son identité. Non-juive et universelle, universelle et blanche. Du Noir, ne reste qu'un attachement mélancolique : l'impossible deuil du lien perdu, dont on peut voir, à bien observer le texte, comme Freud son métis, qu'il métaphorise le renoncement à l'homosexualité²¹.

Contrairement aux approches de la théorie gay, lesbienne et queer, et aux critiques raciales de Gilman et Boyarin, notre lecture ne considère pas le sujet à l'intérieur d'un espace prédéterminé mais consiste à réfléchir à la possibilité que le sujet a de créer cet espace. Dans le cas de Freud, il est celui de la psychanalyse qu'il invente et qu'il referme par la conscience blanche en tant que renoncement à l'homosexualité. Revisiter l'espace psychanalytique fait apparaître l'effet racial d'un renoncement qui, selon la théorie queer, fonde par ailleurs le genre. Il révèle aussi du texte qu'il est un espace subjectif et

19. Cf. J.-P. Rocchi, « *Dying Metaphors and Deadly Fantasies* — Freud, Baldwin and Race as Intimacy », in Lewis R. Gordon and Ramon Grosfoguel (eds.), *Social Identities* (à paraître courant 2009).

20. Sander L. Gilman, *Freud, Race and Gender*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993, p. 14.

21. Cf. J.-P. Rocchi, « *Dying Metaphors and Deadly Fantasies* — Freud, Baldwin and Race as Intimacy », *op. cit.*

politique qui peut être universalisé en tant qu'il demeure toujours particulier, ouvert sur l'identité en tant qu'elle reste imaginée. Un fantasme auquel la théorie doit renoncer et que la littérature continue de s'offrir.

La conscience noire et la race comme un désir imaginé

C'est en effet l'art et la littérature qui suppléent le mieux la psychanalyse freudienne et la théorie queer dans leur « impensé » de la race. Penseurs de la conscience noire, W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon, James Baldwin ou Steve Biko sont aussi des écrivains qui, s'exprimant dans une hybridation permanente, conjuguent intellection et ressenti, rationalité et affectivité, abstraction et émotion, conscience et désir, à propos desquels Robert Misrahi nous rappelle que leur clivage traverse la philosophie occidentale²². La réconciliation entre conscience et désir est ce par quoi les textes *The Souls of Black Folk* (1903²³), *Peau noire masques blancs* (1952) mais aussi *Notes of A Native Son* (1955²⁴) ou *I Write What I Like* (1978²⁵) abolissent la frontière entre l'intériorité du sujet et son extérieur, défont les catégories et échappent aux espaces clos des genres littéraires, à la taxonomie des sciences humaines et à la partition raciale, ce que la psychanalyse freudienne et la théorie queer échouent à faire ou, dans leur effort de circonscrire leur espace propre, réussissent à maintenir.

À l'inverse, Fanon se refuse à faire du sujet un espace clos, « une tour substantialisée²⁶ » comme il le dit à propos du passé. La plus belle illustration de cette frontière abolie entre intériorité et extériorité se trouvant à la dernière page de *Peau noire, masques blancs*. La phrase clé « Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge », où le savoir qui manque est

22. Robert Misrahi, *La problématique du sujet aujourd'hui*, Paris, Encre marine, 1991, pp. 204, 212.

23. W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* in Nathan Huggins (ed.), *Du Bois, Writings*, New York, The Library of America, [1903] 1986, pp. 347-357.

24. James Baldwin, « Notes of a Native Son », in *Collected Essays*, ed. Toni Morrison, New York, The Library of America, 1998, pp. 63-84.

25. Steve Biko, *I Write What I Like*, San Francisco, Harper and Row, 1978.

26. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 183.

source d'introspection, y est une ouverture sur l'extérieur sans que ce même extérieur ne soit la limite du manque et ne le sur-détermine, le manque étant déjà posé. En cela, la conscience noire fanonienne rompt avec le désir hégélien où l'Autre fonde la conscience de soi, mais conçoit le désir comme l'espace des possibles que le sujet embrasse pour se transformer, un manque qui n'est donc pas un appel à la reconnaissance. C'est, par le corps, la conscience d'un homme en devenir, une vision qui n'est pas sans rappeler la conception baldwinienne qui fait de la race un désir imaginé. En effet, le rapprochement entre l'Africain Américain et le Martiniquais-Algérien se justifie au-delà de leur contemporanéité. Pareillement à un Fanon, pour qui « la conscience nègre » est « adhérente à elle-même²⁷ », la conscience noire chez Baldwin n'est pas déterminée par le rapport qu'elle a à la blanche mais par une relation au désir qui les subsume. Dès lors, dans l'étiologie que Baldwin propose, la dimension sexuelle, du fait de son caractère fantasmatique, fait basculer la race dans l'espace psychique de la subjectivité du sujet moderne. Cet espace psychique, auquel la psychanalyse freudienne donne une syntaxe blanche et hétérosexuelle, dépasse le seul cadre géographico-culturel américain et recouvre aussi celui de la situation coloniale. Si le traitement de la sexualité chez Fanon est souvent compris comme le reflet masculiniste et hétérosexiste du racisme, il n'en correspond pas moins à une psychopathologie sociale où toute la sexualité métaphorise une situation coloniale aliénante aussi bien pour le Noir que pour le Blanc, le colonisé et le colonisateur, la colonie et la métropole, faisant de la race et de la sexualité les composantes indissociables d'un même espace psychique, alors que, à mesure que se définit une conscience blanche, elles sont rendues discrètes et sont hiérarchisées.

Ce pourrait être là la contribution de la conscience noire à la métapsychanalyse de la race, une anti-théorie psychanalytique issue de la littérature appliquée, une méthode à propos de laquelle Pierre Bayard rappelle qu'elle « tenterait de ne pas projeter sur les textes littéraires une théorie extérieure, mais, au contraire, de produire de la théorie à partir de ces textes²⁸ ». Les textes-matrices en seraient noirs, au sens fanonien du terme.

27. *Ibid.*, p. 109.

28. Pierre Bayard, *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse?*, op. cit., p. 43.

C'est-à-dire qu'ils ne le seraient pas par la couleur de peau ou la culture, mais par la conscience de ce que la condition noire signifie : être réduit à l'identité par le substrat essentialiste de la race. Et de ce qu'elle pourrait signifier : incarner le champ ouvert et incluant de l'identification multiple. Parce qu'ils sont littéraires et qu'ils mettent en pratique une échappée du sens qui leur est, en outre, consubstantielle, ces textes donneraient lieu à une anti-théorie qui résisterait à l'emprise systémique. Reflet inversé de la psychanalyse, l'anti-théorie conduirait, par une identification multiple réussie et continuée, la primauté d'une identité sur une autre à l'échec.

Les textes littéraires noirs et l'anti-théorie produiraient, plus que des concepts, leurs propres outils, révélant en outre ce qui ne marche pas dans la psychanalyse, un dysfonctionnement dont race et renoncement à l'homosexualité, ensemble, sont le symptôme, et le clivage entre conscience et désir, la cause profonde. La fabrique d'outils ferait aussi retour sur l'origine de la psychanalyse qui emprunte si souvent à la littérature pour forger son Œdipe et son Électre, le narcissisme, le sadisme ou le masochisme. C'est la conscience de ce retour qui empêcherait l'outil de s'enfermer dans le concept, et la pratique de s'épuiser à vérifier la théorie, parce que l'origine ne serait plus un départ dont il faut se distancer mais un jalon auquel on revient pour le ré-imaginer. Dès lors, il serait vain de construire l'anti-théorie sur la répudiation de la psychanalyse, ce qui, à la vanité, ajouterait la prétention de tarir la puissance par laquelle sa théorie et sa pratique se réinventent sans cesse, mais toujours selon le principe et la règle d'une multiplication du singulier : à partir du texte freudien qui reste l'origine et la mesure du mouvement. L'outil métapsychanalytique de la race permettrait cependant d'en corriger l'optique et ses effets, depuis le point de vue noir et homosexuel pour que, à l'épreuve du monde, il n'ait plus besoin d'en être un. Ce que, dans sa propre puissance, la littérature laisse entrevoir.

La conscience noire désirante d'un Baldwin, ou celle d'un Fanon, serait un de ces outils. D'autres viendraient s'y ajouter. Ils proposeraient une lecture différente et prégnante des articulations entre fantasme et réalité, entre sadisme et masochisme, entre désir et identification. Les catégories freudiennes ne seraient plus des espaces psychiques délimités

pour créer de la différence à inoculer dans le sexe mais des outils littéraires destinés à en infléchir les effets politiques.

Métapsychanalyse de la race et politique du sujet : « l'extra-réel » américain

Certains auteurs noirs de l'extrême contemporain permettent déjà d'en esquisser les contours. Ainsi du romancier, poète et critique littéraire africain américain Melvin Dixon ou de l'écrivain et psychanalyste sud-africain Rozena Maart. Universitaires lassés des apories répétées de la théorie, ils ont fait le choix de se tourner vers l'écriture fictionnelle ou poétique pour exprimer le multiple du sujet, mal théorisé ou impossible à l'être. Ils parcourent donc, à rebours, le chemin que la psychanalyse a suivi depuis la littérature jusqu'à la théorie.

Dans le roman *Vanishing Rooms* (1991²⁹) de Melvin Dixon, la réalité raciste à partir de laquelle Freud définissait le fantasme devient un fantasme qui est la réalité. Il s'inscrit, par ce biais, dans une longue tradition littéraire africaine américaine qui, du voile de Du Bois à l'invisibilité de Ralph Ellison³⁰, utilise la métaphore contre elle-même : quand son pouvoir dévoyé lui donne une forme totale, si bien qu'elle dépasse le texte, absorbe le contexte et s'impose comme une réalité culturelle dont le régime de lecture est totalitaire. Vivre dans la réalité culturelle du racisme américain, c'est vivre dans le fantasme de l'autre, un fantasme qui sature tous les espaces au point qu'il ne laisse aucun autre refuge que celui de l'épuisement de soi ou de la rupture psychique, raconte Dixon. Baldwin rattachait déjà cette réalité raciste à une idéalisation fantasmatique de la masculinité américaine, une lecture reprise par de nombreux auteurs africains américains³¹. Dans cette perspective, le même et l'autre sont une dyade inopérante car il ne s'agit pas de se définir dans le regard de l'autre, puisque dans l'espace de ce fantasme il n'y a pas d'autre. Il n'y a que son fantasme et il est impossible à crever. La dimension

29. Melvin Dixon, *Vanishing Rooms*, New York, Plume, 1991.

30. Ralph Ellison, *Invisible Man*, New York, Penguin, 1952.

31. Cf. James Baldwin, « Freaks and the American Ideal of Manhood », (« Here Be Dragons »), 1985, in *Baldwin, Collected Essays*, op. cit., pp. 814-829.

pathologique du racisme l'est aussi, puisqu'il est la norme. L'espace psychique de l'inconscient, auquel Freud reliait son fantasme et son métis, est ici une réalité tangible d'où la race ne peut pas être expulsée. Elle la fonde et la constitue pleinement.

L'effort pour contenir le cauchemar, et ne pas y être absorbé, est si fort et si continu, au long de la littérature africaine américaine, qu'il nécessite pour l'approcher un autre outil que le fantasme freudien, trop partiel et partial : c'est ce que nous avons appelé « l'extra-réel³² ». Un fantasme collectif qui définit une réalité normalisée que l'on tente de maintenir extérieure à soi pour ne pas disparaître. Dans l'optique de l'extra-réel américain, ce sont tous les rapports sociaux qu'il faut redéfinir et notamment celui de l'interracialité. Nous l'avons envisagée comme espace politique et culturel, psychique et sexuel, où sont mis en regard la torture et la régénération de l'innocence perdue, une caractéristique que plusieurs auteurs africains américains, comme Dixon ou les poètes Essex Hemphill³³ et Assotto Saint³⁴, lient intimement au puritanisme.

Outre qu'il jette une autre lumière sur le rapport entre groupes raciaux, ce sadomasochisme, à l'épreuve des textes africains américains, fait percevoir ce que la sexualité freudienne éclipse : l'échec du rapport sexuel à l'autre. Dans le premier chapitre de *The Freudian Body, Psychoanalysis and Art*³⁵, et sans s'intéresser à la dimension raciale, Leo Bersani avait démontré, à partir de *Malaise dans la culture* (1930³⁶) que la théorie freudienne se construit de façon à échapper à cette catastrophe. Orienter le sexe vers le plaisir et la procréation aurait ainsi donné du sens à ce qui n'en a pas et permis de masquer la vérité du sexe : s'il est source de plaisir, ce n'est pas parce qu'il accomplit le rapport à l'autre, mais parce qu'il en est

32. J.-P. Rocchi, « "The Evidence of Things Not Seen, The Substance of Things Hoped For" ; *Vanishing Rooms* de Melvin Dixon ou le racisme intimement », in J.-P. Rocchi (dir.), *L'objet identité : épistémologie et transversalité*, Cahiers Charles V, n° 40, oct. 2006, pp. 291-308.

33. Cf. Essex Hemphill, *Ceremonies, Prose and Poetry*, New York, Plume, 1992.

34. Cf. Assotto Saint, *Spells of a Voodoo Doll*, New York, Richard Kasak Book Edition, 1996.

35. Leo Bersani, *The Freudian Body, Psychoanalysis and Art*, New York, Columbia, University Press, 1986.

36. *Civilization and Its Discontents*, 1930, in *S.E.*, op. cit., vol. 21, pp. 59-145.

l'échec, un non-sens destructeur éprouvé sur le mode masochiste et qui prend sa signification dans la relation sadique³⁷. C'est ce qui demeure masqué dans le texte freudien, notamment par l'assimilation du sadomasochisme à une perversion, et qui est apparent dans la littérature africaine américaine. La flagellation chez Douglass³⁸, la violence domestique chez Wright³⁹, le lynchage et l'émasculatation chez Baldwin⁴⁰, le viol chez Morrison⁴¹, le sadisme raciste et homophobe chez Dixon, l'humiliation chez Saint, le voyeurisme chez Hemphill, ne sont pas des vignettes qui illustrent la perversion sadique des Blancs. Ils s'intègrent dans une économie narrative d'ensemble. Elle-même est le reflet d'un système politique où le plaisir fonde la domination, où le racisme n'est pas une erreur rationnelle, mais un effort de la raison pour ne pas s'abîmer dans le néant que le sexe lui laisse entrevoir. Dans l'extra-réel américain, le masochisme puritain et le sadisme anti-noir créent les conditions politiques de la domination raciale. Elle est une telle aberration qu'elle ne peut être perçue en tant que telle, ni même être conçue. Elle ne peut qu'être éprouvée. C'est ce que la littérature africaine américaine met en œuvre en tant qu'esthétique de l'optique : donner à voir par l'expérience. Elle recrée par le texte les conditions du jeu identificatoire, ses échecs, la race qu'ils produisent dans la jouissance et la déraison contenue.

Cette prise de conscience par l'expérience ressentie, si ce n'est vécue, est le cœur de la littérature noire appliquée et de l'anti-théorie de la métapsychanalyse de la race. Elle est ce par quoi la littérature appliquée de Pierre Bayard peut réussir. Il la fait échouer au prétexte que, la lecture étant toujours singulière, la littérature appliquée ne saurait être transmissible en tant que méthode. Or, quand elles démontent les mécanismes de la

37. Cf. J.-P. Rocchi, « Landmarks for a Study on Violence, Madness and the Cultural Trope of American Interracial Sadomasochism », in Michel Prum *et al.* (dir.), *Tuer l'Autre*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 159-168.

38. Cf. Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave. Written by Himself*, Cambridge, The Belknap Press, [1845] 1967.

39. Cf. Richard Wright, *Native Son*, New York, Harper Perrenial, [1940] 1993 ; *Black Boy*, London, Vintage, [1945] 2000.

40. Cf. James Baldwin, *Baldwin, Early Novels and Stories*, Ed. Toni Morrison, New York, The Library of America, 1998.

41. Cf. Toni Morrison, *Beloved*, London, Pan Books, 1987.

pensée raciste, les écritures africaines américaines et diasporiques, littéraires et philosophiques, empruntent les chemins de l'émotion pour atteindre, par l'expérience, la conscience. Que ce soit le Du Bois de *The Souls of Black Folk*, comprenant dans les vallées de sa Nouvelle-Angleterre ce que l'apparaître du Noir signifie, alors qu'une fillette de son âge refuse qu'ils échangent leurs cartes de visite, ou le Fanon de *Peau noire, masques blancs*, interpellé, dès son arrivée en France métropolitaine, par les mots simples et dévastateurs d'une enfant, « Regarde le nègre !... Maman, un nègre⁴² ! », la conscience se saisit de l'image de soi dans le regard de l'autre par l'émotion qui, pourvu qu'elle permette de déjouer les rationalisations trompeuses du racisme anti-noir, représente une possibilité de désaliénation.

Méthode émotionnelle de la conscience, le pari de ces écritures est de rendre le lecteur singulier, au-delà des identités qui lui ont été transmises, y compris celles dont il est inconscient. Elles demandent d'éprouver ce que nos identifications au texte disent de nos identités. En cela, elles peuvent être fondamentales et constituer une méthode transmissible à tous.

Métapsychanalyse de la race et politique du sujet : le « post-identitaire » sud-africain

Le décentrement de la perspective américaine au contexte sud-africain est un exemple des potentialités de la métapsychanalyse de la race. Au-delà de leurs spécificités respectives, très importantes, c'est la même expérience vécue de l'exister-noir, symbolisé par Baldwin et Fanon, qui réunit Dixon et Maart, écrivain sud-africain vivant en Amérique du Nord. L'écriture de Maart puise dans la conscience noire de Steve Biko et de Frantz Fanon pour décrire une Afrique du Sud intemporelle, qui résiste aux stigmates identitaires de l'apartheid et réconcilie la conscience au désir⁴³. Ses fictions peuvent

42. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 91.

43. Cf. J.-P. Rocchi, « "Walls as Words as Weapons as Womb as Woowooooow" ; Fente murale, fente t/seu(u)[elle], fondu identitaire : Jouir/écrire ou la post-identité dans "No Rosa, No District Six" de Rozena Maart », in Patricia Donatien-Yssa (dir.), *Images de soi dans les sociétés postcoloniales, Actes du*

également entrer dans le cadre de la métapsychanalyse de la race et celui de la littérature noire appliquée car, depuis un point de vue noir, sud-africain, féministe et queer, elle prend souvent le contre-piéd des identifications imposées ou refusées de la psychanalyse freudienne, notamment concernant l'homosexualité féminine. Une de ses nouvelles, « No Rosa, No District Six⁴⁴ » offre ainsi une parodie sud-africaine et lesbienne de la scène originaire que Freud décrit à propos du cas de « l'homme aux loups⁴⁵ ». L'identité féminine n'y est pas définie par l'absence de père, l'identité noire résiste à l'apartheid, la sexualité ne résulte pas d'une séparation entre désir et identification. La narration, oscillant entre temps passé et présent de la conscience, exil canadien et retour à l'enfance sud-africaine, se charge de faire de la perspective un regard en mouvement qui échappe à l'identité et à sa pétrification.

C'est une même fluidité identitaire que l'on retrouve dans la nouvelle « The Bracelet⁴⁶ ». Le narrateur, contre l'idéologie raciste de l'apartheid, y précise que ce n'est pas la pigmentation qui signe l'appartenance à District Six, quartier cosmopolite de Cape Town mais la posture, les manières et le discours. Cette association étroite entre discours et langage corporel est d'inspiration fanonienne : elle place le corps au centre du processus de conscientisation et fait de la conscience noire une affaire de positionnement plutôt qu'un déterminisme où la couleur de peau serait un prescripteur d'identité. Une telle conception de la conscience noire comme positionnement, choix, attitude mentale, est aussi celle de l'intellectuel et militant sud-africain Steve Biko qui, dans *I Write What I Like*, écrit : « Being Black is not a matter of skin pigmentation — being black is a reflection of mental attitude⁴⁷ ».

Cette centralité du corps n'est pas, en outre, une exclusion a priori du possible homosexuel. Au contraire, à travers la figure

colloque de l'Université des Antilles et de la Guyane, Paris, Éditions Le Manuscrit, 2006, pp. 179-215.

44. Rozena Maart, *Rosa's District 6*, Toronto, TSAR Publications, 2004, p. 164.

45. « From the History of an Infantile Neurosis » [1914] 1918, in *S. E.*, op. cit., vol. 17, pp. 3-124.

46. In Rozena Maart, *Rosa's District 6*, op. cit., pp. 163-223.

47. S. Biko, op. cit., p. 48.

de l'amant de Nathaniel, dont la féminité affichée⁴⁸ l'arrache à une histoire coloniale des genres basée sur la séparation hommes-femmes, l'auteur dénonce dans cette division une hypocrisie sociale éminemment politique et relative. Il n'y a pas ici coupure mais re-signification du déterminisme historique — sur le triple plan colonial, des genres et sexuel — par le biais d'une action mondaine qui permet aussi au sujet d'influer sur l'espace social dans lequel il vit, faisant ainsi écho à Frantz Fanon qui affirmait pouvoir « reprendre [son] passé, le valoriser ou le condamner par [ses] choix successifs⁴⁹ ».

Les textes réunis dans le recueil *Rosa's District 6* démontrent que la résistance à la catégorisation des identités, figées dans leur monolithisme et hiérarchisées par le régime de l'apartheid, n'a pas attendu l'ère du post-apartheid pour s'organiser, être effective et demeurer un facteur essentiel de la transformation sociale et politique. Cette écriture est une brèche féministe et queer dans le nationalisme masculiniste noir sud-africain de la nouvelle Afrique du Sud et dans la mythification de l'instant postcolonial comme coupure radicale dont seuls les hommes sud-africains et s'affichant comme hétérosexuels seraient comptables.

Le contre-pied politique que Maart prend ainsi a également une valeur critique dans la mesure où le champ des études postcoloniales tend à épouser la division binaire du temps et de l'espace, une division qui prolonge le clivage fondamental entre conscience et désir. Effet majeur de la situation postcoloniale par lequel « l'après » de la décolonisation recouvre l'espace de la nouvelle nation constituée, la rupture politique et historique avec la puissance coloniale, qui a pour corollaire un regain de nationalisme indigène, se retrouve en effet à même le regard critique. L'« après » spatio-temporel de la situation se réfléchit dans une théorie qui s'élabore sur la rupture : le métissage culturel transnational, conceptualisé sous la forme de l'espace transatlantique chez Gilroy⁵⁰ ou du cosmopolitisme

48. R. Maart, *op. cit.*, pp. 206-207.

49. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, pp. 184-185.

50. Cf. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1993.

chez Appiah⁵¹, rompt certes avec l'essentialisme racial de l'anthropologie mais exclut cependant les questions de genres et de sexualités. Ce qui, laissant intactes les bases de l'essentialisme, alimente un nouveau nationalisme culturel, tout en permettant de circonscrire un territoire théorique récemment défraîchi. En cela, et par rapport au sexe, les études postcoloniales ont un parcours similaire à celui de la théorie queer qui, par ailleurs, garde ses limites quand elle prend pour objet le champ postcolonial auquel elle applique une critique occidentale du genre et de la sexualité.

On désignera donc par « post-identitaires » les écritures qui rejettent cette double réduction identitaire qu'une même disjonction entre conscience et désir produit. Maart en est exemplaire. D'un champ littéraire que la méthode de la littérature noire appliquée explore à partir de sa théorisation, la métapsychanalyse de la race, la « post-identité » qualifierait la partie la plus récente. Les écrivains et artistes qui pourraient y être rattachés appartiennent en effet à la même génération, celle qui émerge dans les années 1990. Ils sont moins caractérisés par leurs identités raciales, sexuelles, nationales ou culturelles, que par leur démarche politique et esthétique. Comme Rozena Maart ou Melvin Dixon, ils fournissent aussi des outils à cette « métapsychanalyse de la race » dont on voit, avec l'exemple des études postcoloniales, que son apport éventuel ne se limite pas à la psychanalyse ou aux théories gay, lesbiennes et queer. Pour peu que l'objet de l'identité ne soit ni la race ni le sexe, dans leurs formes disjointes et atrophiées, mais le sujet pluriel qui les englobe.

⁵¹ Cf. Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Entre nations et empire

Retour sur l'empire et la nation

Cinquante ans après Bandung

Partha Chatterjee

Université de Columbia, New York
et Centre for Studies in Social Sciences, Calcutta

Les nouvelles nations

« On nous dit souvent que “le colonialisme est mort”. Ne nous laissons pas abuser ou apaiser par cette formule. Je vous dis, moi, que le colonialisme n'est pas encore mort ». Voilà ce qu'a dit le Président indonésien Achmed Sukarno, il y a cinquante ans, lors de l'ouverture de la conférence asiatico-africaine de Bandung. Puis il a développé son propos :

« Je vous en supplie, ne pensez pas seulement à la forme classique de colonialisme que nous avons en Indonésie et qu'ont connue nos frères des différentes parties de l'Asie et de l'Afrique. Le colonialisme a aussi ses habits modernes, sous la forme du contrôle économique, intellectuel et physique d'une nation par une petite communauté étrangère. Ce colonialisme est un ennemi habile et déterminé : il prend différentes formes. Il ne renonce pas facilement à son butin. Peu importe où, quand et comment le colonialisme apparaît : c'est toujours une mauvaise chose et, à ce titre, il doit être éradiqué de la terre¹. »

1. *Africa-Asia Speaks from Bandung*, Indonesian Ministry of Foreign Affairs, Djakarta, 1955, pp. 19-29.

Ce discours sonne-t-il encore vrai ? Vaut-il encore pour le monde actuel ? Je le crois, même si le monde a changé d'une façon plutôt drastique sur bien des points décisifs au cours des cinquante dernières années. Je vais brièvement rappeler quelques-unes des choses qui ont été dites à la conférence de Bandung à laquelle ont assisté des personnalités de premier plan du monde asiatico-africain comme Chou En-lai, Jawaharlal Nehru, Ho Chi Minh, Kwame Nkrumah et Gamal Abdel Nasser. Nous ne devons pas oublier qu'en 1955, la plupart des pays d'Afrique étaient encore sous domination coloniale anglaise, française ou portugaise. De toutes les choses qui ont été dites à Bandung, voyons donc quelles sont celles qui sont toujours valides et celles qui sont tombées dans les poubelles de l'histoire.

Sur le plan économique, la conférence de Bandung a insisté sur le besoin de développement économique des pays d'Asie et d'Afrique. Le concept de « développement » était très en vogue il y a cinquante ans et allait de pair avec l'idée d'une industrialisation planifiée par l'intervention active de l'État-nation. La résolution adoptée par la conférence montre que la plupart des pays de la région se voyaient principalement comme des exportateurs de matières premières et des importateurs de produits industriels. La conférence a débattu de la possibilité d'une action collective pour stabiliser les prix des matières premières sur le marché international. Cette condition a largement changé, du moins pour les pays d'Asie. Bien qu'il reste d'importantes poches de pauvreté et, donc, d'agriculture de subsistance dans de nombreux pays, la dynamique économique principale est désormais un secteur de fabrication industrielle moderne, principalement capitaliste et à croissance rapide, un secteur assez diversifié dans ses produits et dans son utilisation de la technologie, et qui soutient la croissance de secteurs financiers et éducatifs modernes ainsi que d'autres activités tertiaires. Ce qu'il faut toutefois souligner, c'est que cette transformation a été amenée presque partout en Asie, pas seulement en Chine ou en Inde, mais aussi en Corée du Sud, à Taiwan, à Singapour, en Malaisie ou en Indonésie, par l'intervention directe, systématique et active de l'État-nation postcolonial et de ses dirigeants.

Mais c'est aussi dans le domaine de l'économie que la trajectoire historique de l'Asie semble avoir le plus divergé de

celle de l'Afrique ces cinquante dernières années. Aujourd'hui, dans les médias populaires, l'Afrique subsaharienne est devenue synonyme de pauvreté, une tache sur la conscience du monde, le dernier endroit où la pauvreté absolue n'est pas encore en voie d'éradication. C'est aussi l'endroit où, dit-on, l'État-nation a complètement échoué à tenir les promesses qu'il avait faites à l'époque de sa naissance. Le cri que pousse l'Afrique aujourd'hui s'adresse au reste du monde et lui demande de tenir les promesses que l'État-nation a échoué à tenir. C'est évidemment ce qui sous-tend la résolution adoptée par le G8 à Edimbourg, en juillet 2005, résolution par laquelle il s'est engagé à investir cinquante milliards de dollars pour mettre un terme à la pauvreté en Afrique. Il est lourd de signification que seuls deux des pays qui ont joué un rôle clé à Bandung il y a cinquante ans, à savoir la Chine et l'Inde, aient été invités en juillet 2005 au sommet réunissant à Gleaneagles les économies les plus puissantes du monde. Cela permet de mesurer à quel point le monde a changé depuis 1955. C'est dramatique, mais, aujourd'hui, plus personne ne parle d'un « monde économique afro-asiatique ».

Sur le plan politique, les principales discussions de la conférence de Bandung tournaient autour de la question des droits de l'homme. Il est particulièrement intéressant de les relire aujourd'hui parce qu'elles montrent de quelle façon radicale le contexte aussi bien que le cadre du débat a changé. En 1955, à Bandung, personne ne doutait que les droits de l'homme étaient le principal problème du monde, un problème résultant de l'existence du colonialisme et de la discrimination raciale. Personne ne doutait non plus que le principe d'auto-détermination des peuples et des nations était l'instrument principal à l'aide duquel on établirait les droits de l'homme. C'était le principe que l'O.N.U. avait entériné. Les dirigeants réunis à Bandung avaient déclaré que la charte et la déclaration de l'O.N.U. avaient créé « une norme de réalisation commune à tous les peuples et à toutes les nations² ». La conférence avait alors soutenu les droits des Arabes de Palestine. Elle appelait à la fin de la ségrégation et de la discrimination raciale en Afrique. Elle soutenait les droits des peuples d'Algérie, du Maroc et de

2. Angadipuram Appadorai, *The Bandung Conference*, Indian Council of World Affairs, New Delhi, 1955, p. 8.

Tunisie à l'autodétermination. Elle appelait à l'admission dans l'O.N.U. du Japon, de Ceylan, du Népal, de la Jordanie, de la Lybie, du Laos, du Cambodge et d'un Viêtnam uni.

La conférence de Bandung a également réaffirmé les cinq principes destinés à promouvoir la paix dans le monde, à savoir le respect mutuel par toutes les nations de la souveraineté et de l'intégrité territoriale, la non-agression, la non-ingérence dans les affaires intérieures, l'égalité et le bénéfice mutuel ainsi que la coexistence pacifique. Développant ces principes, la conférence a affirmé le droit de chaque nation de se défendre seule ou avec l'aide d'alliés, tout en mettant en garde contre le risque que le jeu des alliances serve les intérêts particuliers des grandes puissances. Les dirigeants réunis à Bandung pensaient pouvoir « injecter la voix de la raison dans les affaires du monde » — ce sont les mots du Président Sukarno lui-même. Il a également mentionné le rôle joué par certains Premiers ministres asiatiques pour mettre fin à la guerre contre l'occupation française de l'Indochine. « Ce ne fut ni une petite victoire ni un précédent négligeable, déclara-t-il. Ces cinq Premiers ministres n'ont pas formulé de menaces. Ils n'ont posé aucun ultimatum, mobilisé aucune troupe [...]. Ils n'agissaient dans l'intérêt d'aucune puissance. La seule chose qui les intéressait était de trouver comment mettre un terme aux combats [en Indochine³]. » À ce moment-là, le Président Sukarno ne savait pas, bien sûr, qu'il avait parlé trop vite : la guerre d'Indochine allait recommencer sous peu puis prendre un cours tortueux et brutal durant les deux décennies suivantes.

Avec le recul, il semble clair que c'est à cette époque, dans les deux décennies qui ont suivi la fin de la Seconde Guerre mondiale, que l'État-Nation est devenu la forme normale de l'État partout dans le monde. Cette idée normative était approuvée sans équivoque par le principe d'autodétermination des peuples et des nations. Le fait que la norme n'ait pas encore été complètement réalisée était désigné comme un défaut, quelque chose qu'il fallait dépasser. Elle offrait aux peuples des pays d'Asie et d'Afrique un objet pour lequel lutter, un objectif présentant une totale légitimité morale. Elle fournissait aussi un critère pour identifier l'ennemi : l'ennemi, c'était le colonialisme, les pratiques sous-tendues par l'idée de supériorité

3. *Africa-Asia Speaks from Bandung*, op. cit.

raciale et les rêves de domination du monde que continuaient à nourrir les anciennes puissances impériales.

Une époque postnationale ?

En quoi les choses sont-elles différentes aujourd'hui ? Il y a encore quelques endroits où la « libération nationale » reste l'objet sensible d'un combat politique. Le plus délicat et le plus justifié de ces combats nationaux est peut-être celui du peuple palestinien, mais si les Palestiniens n'ont pas encore leur propre État, ce n'est pas parce que le principe de l'autodétermination nationale serait difficile à appliquer dans leur cas, c'est parce que toutes les solutions qui ont été suggérées jusqu'à présent ont été bloquées par l'une ou l'autre des grandes puissances ayant des intérêts stratégiques décisifs dans la région. Dans ce sens, le cas palestinien est un peu unique. La question du Cachemire, elle aussi, est restée sans solution pendant plus de cinquante ans. Il y a également la question des Kurdes, un peuple dont les revendications nationales n'ont — une fois de plus pour des raisons exclusivement liées à l'histoire coloniale — jamais été suffisamment reconnues sur la scène internationale. Il y a eu beaucoup d'effusions de sang et d'amertume dans de nombreuses régions de l'ex-URSS et de l'ex-Yougoslavie lors des luttes pour les revendications « nationales ». Ces identités et revendications ont été contenues avec succès pendant plusieurs décennies dans la structure fédérale complexe et autoritaire de gouvernements socialistes, mais avec l'effondrement des régimes socialistes, le contenant semble avoir éclaté. Tous ces exemples de revendications d'autodétermination nationale non résolues peuvent être compris comme les vestiges d'un ordre ancien, celui dans lequel l'État-nation était devenu la norme universelle, dans la seconde moitié du vingtième siècle.

Le nouvel ordre, affirme-t-on, cherche à dépasser le cadre des États-nations. Il essaie de préserver les réalisations de l'État-nation tout en dépassant ses défauts souvent catastrophiques. Ces arguments proviennent de différentes positions idéologiques et l'on ne dispose pas encore d'un corpus cohérent d'évidences empiriques et de raisonnements théoriques qu'on pourrait désigner comme la description définitive de cet ordre nouveau. Certains de ces arguments ont été énoncés par de très distingués

penseurs et érudits, la plupart du temps européens. Je vais dire quels sont, selon moi, les grands traits de ce corpus d'arguments.

Tout d'abord, il est généralement reconnu que des changements significatifs ont eu lieu dans la structure de la production et de l'échange capitalistes au cours des deux dernières décennies du vingtième siècle. Le nom le plus commun de ce phénomène est « mondialisation ». Brièvement, ce mot renvoie à l'énorme augmentation des échanges internationaux, des flux de capitaux, des déplacements des personnes hors des frontières nationales et de la diffusion d'informations et d'images rendue possible par les nouvelles technologies de l'information et de la communication. On n'a pas manqué de faire remarquer qu'en ce qui concerne le commerce, l'exportation de capitaux et la migration, les deux décennies qui ont précédé la Première Guerre mondiale avaient été le théâtre d'une « mondialisation » égale, voire supérieure. Mais la période qui va des années 1920 aux années 1970 — qui est celle du renforcement de l'État-nation et de l'économie nationale moderne — a indiscutablement produit un réseau mondial d'activités économiques dépassant les limites des États-nations. Comparés aux décennies du milieu du vingtième siècle, les changements intervenus au cours des deux dernières décennies se sont révélés dramatiques.

Ceux qui se sont penchés sur la mondialisation avec le plus d'attention montrent que ce qui a changé de façon décisive au cours des deux dernières décennies du vingtième siècle, c'est l'émergence d'un nouveau mode de production et d'accumulation flexible ainsi que l'expansion rapide du marché financier international. Les nouveaux développements des technologies de la communication ont permis d'innover dans le management de la production et de délocaliser différents éléments du processus de production de l'usine centrale vers de plus petites unités de production et de service souvent situées dans différentes parties du monde et, parfois même, vers le secteur informel du travail à domicile. À côté de cela, il y a eu une énorme augmentation des investissements spéculatifs de capitaux sur le marché international des valeurs, des obligations et des devises. Ces deux développements ont conjointement fourni les bases économiques du passage de l'ancien modèle de

l'autarcie économique nationale à un nouveau modèle dans lequel on reconnaît que les réseaux mondiaux ont un pouvoir considérable sur les économies nationales.

C'est contre tout cet arrière-plan que d'importants penseurs européens ont plaidé pour un assouplissement, voire un démantèlement de l'ancienne structure de la souveraineté nationale qui, comme nous l'avons dit, est devenue une norme au milieu du vingtième siècle et a été identifiée par les dirigeants présents à Bandung comme le programme non encore entièrement réalisé du combat anticolonial mondial. Nombre de ces propositions ont été dictées par l'expérience de l'intégration réussie de plusieurs États européens — ayant une longue histoire faite d'antagonismes — dans une Union européenne unique. Maintenant, il n'y a plus — virtuellement — de contrôle national sur le commerce, les voyages et l'emploi trans-frontaliers en Europe. Les pouvoirs souverains de l'État-nation ont été réduits de nombreuses façons, dans les domaines du droit, de l'administration, de la fiscalité et de la justice. Il y a maintenant une devise européenne unique. Plus lourd de sens encore : on a soutenu que l'assouplissement du contrôle au sommet de l'État-nation avait aussi facilité la décentralisation des pouvoirs aux niveaux inférieurs. En Grande-Bretagne, par exemple, l'Écosse et le Pays de Galles ont désormais leurs propres parlements, une idée qu'on aurait regardée comme très dangereuse il y a seulement trente ans.

Il n'y a pas que la souveraineté qui a changé. Les nouveaux théoriciens postnationaux ont soutenu que la notion de citoyenneté avait aussi connu un changement radical. L'idée que l'État-nation est la seule véritable maison de la citoyenne ou du citoyen, le seul garant de ses droits et le seul objet légitime de sa loyauté évolue rapidement et, si l'on en croit ces théoriciens, devrait évoluer encore plus rapidement. Si nous pouvions arracher l'idée de citoyenneté au domaine exclusif de l'État-nation et la réinvestir dans d'autres formes d'affiliation politique, nous aurions plus de moyens convaincants et démocratiques pour nous occuper de problèmes comme les droits des migrants, ceux des minorités, la diversité culturelle au sein de la nation et la liberté des individus. On aurait alors moins besoin de séparatismes, de terreur et de guerres civiles. C'est dans cet esprit que Jürgen Habermas a parlé de « constellation

postnationale » et David Held ou Daniele Archibugi de « démocratie cosmopolite ».

L'empire aujourd'hui

Si tel a été le destin de l'idée d'État-nation dans la dernière moitié du vingtième siècle, qu'est-il advenu de l'idée d'empire pendant la même période ? L'ancien type d'impérialisme mentionné par le Président Sukarno dans son discours de Bandung a pris fin dans les années 1960. La transition n'a pas partout été pacifique. Quand les Français et les Hollandais ont voulu réoccuper leurs colonies d'Asie du Sud-Est, après la défaite japonaise dans la Seconde Guerre mondiale, ils s'y sont heurtés à une résistance populaire armée. Les Hollandais ont vite abandonné l'Indonésie. Les Français se sont retirés d'Indochine au milieu des années 1950, mais, bien sûr, la région s'est rapidement enfoncée dans un autre type de conflit. La résistance nationaliste armée a également vaincu en Algérie au début des années 1960.

Dans les colonies britanniques, le transfert du pouvoir aux gouvernements nationalistes a été généralement plus pacifique et constitutionnellement encadré. On a dit que c'était dû au fait que la tradition démocratique libérale de la politique anglaise lui interdisait d'entretenir l'anomalie d'un empire colonial despotique et de résister à la revendication morale des peuples colonisés d'être dirigés par un gouvernement national indigène. En consentant à un processus de décolonisation, c'est sûr, la démocratie libérale anglaise s'est rachetée. On trouve encore cette idée dans *Empire* de Niall Ferguson, un livre récent conçu comme un manuel d'instructions historiques destiné aux aspirants impérialistes américains⁴.

Bien sûr, à côté de la question de l'incompatibilité morale de la démocratie et de l'empire, un autre argument a dominé les discussions sur le colonialisme au milieu du vingtième siècle. C'est l'argument utilitariste qui dit que le coût pour continuer à assujettir les colonies excède de loin les bénéfices qu'elles procurent. En renonçant à la responsabilité de diriger ses colonies d'outre-mer, un pays comme la Grande-Bretagne

4. Niall Ferguson, *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, Basic Books, New York, 2002.

pouvait s'assurer les mêmes bénéfices à un bien moindre coût, en négociant des accords économiques avantageux avec ces pays devenus indépendants. Mais toutes les couches de l'opinion britannique n'ont pas trouvé cette prosaïque analyse en termes de coût-bénéfices aussi noble et sublime que la tradition impériale anglaise. Les gouvernements conservateurs des années 1950 ont eu du mal à abandonner leurs colonies africaines et, lorsque Nasser a nationalisé le canal de Suez en 1956, la Grande-Bretagne et la France ont décidé d'intervenir militairement. C'est la pression américaine qui les a finalement obligés à se retirer. Depuis, il est devenu clair que l'avenir de l'industrie et du commerce anglais dépend totalement de la protection qu'est en mesure de lui procurer le dollar américain. La décolonisation de l'Afrique dans les années 1960 a effectivement marqué la fin de la Grande-Bretagne en tant que puissance impériale. L'argument en termes de coût-bénéfices l'a finalement emporté, brisant la réputation morale de grande démocratie libérale de la Grande-Bretagne⁵.

Comme l'ont montré les décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, l'O.N.U. a approuvé le processus historique de décolonisation et reconnu le droit des nations à l'autodétermination. Ce geste donnait la preuve vivante de l'incompatibilité universelle de la démocratie et de l'empire.

Au vingtième siècle, la position officielle américaine était explicitement hostile à l'idée d'empire colonial. Les fantasmes impérialistes de Theodore Roosevelt, au début du vingtième siècle, ont vite tourné au dessin animé ou à la bande dessinée. C'est toutefois un président américain, Woodrow Wilson, qui a inscrit le principe d'autodétermination dans le cadre de la Société des Nations. Après la Seconde Guerre mondiale, l'engagement américain dans le soutien ou le renversement de gouvernements ailleurs dans le monde était presque entièrement justifié par la logique et la rhétorique de la guerre froide et non par celles du colonialisme. S'il y avait des velléités impérialistes américaines, on les regardait comme qualitativement différentes de l'ancienne exploitation coloniale : c'était un néo-impérialisme sans colonies.

5. William Roger Louis and Ronald Robinson, « The Imperialism of Decolonization », *Journal of Imperial and Commonwealth History*, 22 (3), 1994, pp. 462-511.

En fait, on pourrait dire qu'au cours du vingtième siècle, les processus de contrôle économique et stratégique sur des territoires étrangers et les ressources productives ont changé : on est passé des anciennes formes de conquête et d'occupation aux nouvelles formes de pouvoir informel exercées par l'influence diplomatique, les motivations économiques et les obligations des traités. Un débat qui a toujours fait partie du discours impérialiste au dix-neuvième siècle — gouvernement direct ou contrôle informel ? — a ainsi été définitivement tranché en faveur de la seconde option.

La mondialisation a-t-elle changé les conditions de ce choix à la fin du vingtième siècle ? La littérature qui a célébré la mondialisation dans les années 1990 soutenait que la suppression des barrières commerciales imposées par les gouvernements nationaux, la plus grande mobilité des gens et l'impact culturel des flux d'information globaux créeraient, partout dans le monde, les conditions d'un désir général de formes de gouvernement démocratiques et de valeurs démocratiques dans la vie sociale. On attendait des marchés libres qu'ils promeuvent des « sociétés libres ». On supposait que dans le prolongement de l'idée fondamentale du libéralisme, et ce malgré les différences de puissances économiques et militaires, on respecterait l'autonomie de tous les gouvernements et de tous les peuples parce que tout le monde était impliqué dans le flux libre et illimité des capitaux, des marchandises, des gens et des idées. Colonies et empires étaient auparavant aux antipodes de cette idée libérale d'un monde globalisé.

Une partie importante de la littérature sur la mondialisation des années 1990 reposait sur un second argument. Ce dernier tournait autour de l'idée que du fait des nouvelles conditions globales, il était non seulement possible mais encore nécessaire pour la communauté internationale de faire usage de sa puissance pour protéger les droits de l'homme et promouvoir les valeurs démocratiques dans des pays encore sous la coupe de gouvernements despotiques ou autoritaires. On ne pourrait, en vertu du principe de la souveraineté nationale, accorder une protection absolue aux régimes tyranniques. Bien sûr, la communauté internationale devait agir à travers une organisation internationale légitime comme l'O.N.U. Cela

impliquant un consensus démocratique des nations du monde (du moins d'un grand nombre d'entre elles), les interventions humanitaires internationales visant à protéger les droits de l'homme ou à prévenir la violence et l'oppression ne seraient ni de nature impériale ni de nature coloniale.

Les deux arguments avancés dans le discours de la mondialisation libérale se contredisent. D'un côté, on pourrait soutenir que, dans les affaires internationales, les normes démocratiques signifient que la souveraineté nationale est inviolable sauf en cas de clair consensus international en faveur d'une intervention humanitaire ; rien ne peut moins ressembler à une ingérence impérialiste. De l'autre, on pourrait dire que la mondialisation a fait de la souveraineté nationale un concept caduc. Pour maintenir la paix, il est désormais nécessaire qu'existe quelque chose comme un empire dépourvu de centre métropolitain : un empire virtuel représentant une souveraineté globale immanente. Il n'y aurait plus de guerres, seulement des interventions policières. Tel est l'argument présenté avec brio, bien qu'il n'emporte pas la conviction, par Michael Hardt et Antonio Negri⁶.

Quoi de neuf sur l'empire ?

Puisque l'analyse de Hardt et Negri fournit des arguments ingénieux et féconds relativement à la place de l'empire dans le monde globalisé du vingt-et-unième siècle, je voudrais l'examiner brièvement avant de proposer ma propre évaluation de la situation actuelle.

Hardt et Negri voient deux logiques de la souveraineté dans l'imaginaire politique moderne. La première est la souveraineté transcendante de l'État-nation, qui vaut pour un territoire donné et appartient à un monarque souverain (à la Hobbes) ou à un peuple souverain (à la Rousseau). Elle est exclusive : c'est la souveraineté d'un peuple constituant un État-nation particulier et le distinguant des autres. Sa dynamique est fréquemment expansionniste : elle le pousse à acquérir des territoires et à dominer d'autres peuples. Dans l'histoire du monde moderne, on appelle ce phénomène « impérialisme ». La seconde logique est celle de la souveraineté immanente de la

6. Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Exils, 2000.

république démocratique : elle réside, selon Hardt et Negri, dans le pouvoir constituant de la multitude (ces auteurs distinguent « multitude » et « peuple ») qui s'exerce à travers un réseau d'institutions autonomes incluant de nombreux mécanismes de pouvoir et de contrepouvoir. La logique de la souveraineté immanente est inclusive et non exclusive. Si elle est territorialisée, elle voit son domaine limité par des frontières ouvertes. Sa dynamique a tendance à aller dans le sens d'une expansivité productrice constante et non dans celui de la conquête expansionniste d'autres pays et d'autres peuples. Issue des idéaux républicains de la constitution américaine, la logique de la souveraineté immanente va désormais dans le sens du réseau démocratique global de l'empire⁷.

Il est nécessaire de signaler que, même dans leur description de l'évolution historique des États-Unis comme empire immanent, Hardt et Negri reconnaissent qu'il y a des limites fermées et exclusives. Au début, il n'a été possible d'y concevoir la frontière ouverte qu'en faisant abstraction de la présence des Indiens dont on ne pouvait pas imaginer qu'ils fassent partie de la catégorie « inclusive » de multitude constituante. Telle était la première frontière inflexible. Ensuite, il y avait les Afro-américains qui, comme le soulignent Hardt et Negri, ont été considérés comme une partie inférieure de la population des États dans des calculs liés au partage des sièges à la Chambre des Représentants, mais à qui, bien sûr, on n'a pas donné de véritables droits civiques avant la fin du vingtième siècle. Ce n'est pas l'ouverture d'une frontière sur l'extérieur qui a rendu cela possible, mais l'assouplissement progressif d'une frontière intérieure par un projet pédagogique — voire rédempteur — de civilisation, c'est-à-dire de citoyennisation⁸. Voilà pourquoi, même dans le cas des États-Unis comme paradigme de l'empire immanent, il y a toujours la notion d'un extérieur, bien qu'on se refuse à l'imaginer comme un espace ouvert et toujours réceptif qui ne se refermerait que devant

7. *Idem*, pp. 205-230.

8. Je renvoie à ce propos à l'intéressante comparaison faite par Talal Asad de l'efficacité — dans le contexte politique américain — du discours religieux de Martin Luther King sur les droits civiques et du relatif manque de succès du discours séculier de Malcolm X sur les droits de l'homme. Voir Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003, pp. 128-158.

l'apparition d'une menace pesant sur la civilisation. Cet extérieur se compose de pratiques (ou de cultures) faisant obstacle à la croissance de l'empire et qui, pour cette raison, doivent être conquises et colonisées. Comme pour tous les empires historiques, la force civilisatrice impériale ne peut opérer que de deux façons : à l'aide d'une pédagogie de la violence ou d'une pédagogie de la culture.

De ce point de vue, il ne faut pas du tout regarder le mythe américain du *melting pot* comme un mythe d'hybridation, comme Hardt et Negri le voudraient, mais comme un projet pédagogique d'homogénéisation dans une nouvelle culture normative américaine intérieurement hiérarchisée et capable de se transformer fréquemment. À cet égard, l'empire américain n'est pas différent d'autres empires de l'ère moderne pour lesquels le contact avec les peuples colonisés signifie un danger constant de corruption : une exposition à des coutumes étrangères qui peuvent s'acclimater et détruire la cohérence morale interne de la vie nationale. Voilà pourquoi l'aspect pédagogique du projet de civilisation n'a fonctionné que dans un sens à l'époque moderne — éduquer les colonisés pour qu'ils acquièrent le statut de citoyens modernes — et jamais dans l'autre, comme c'était le cas dans beaucoup d'anciens empires, où les conquérants se laissaient civiliser par leurs sujets. Il est difficile de trouver le moindre signe attestant que l'empire américain fait exception à cette règle moderne.

Hardt et Negri soutiennent aussi que, le nouvel empire étant immanent et inclusif et sa souveraineté déterritorialisée et décentralisée, les formes de politique anti-impérialiste qui s'étaient révélées si efficaces à l'époque de la libération nationale et de la décolonisation sont devenues obsolètes. Fondé sur la réification transcendante du peuple souverain telle qu'elle est actualisée dans l'État-nation, le nationalisme anti-impérialiste ne peut aujourd'hui que barrer le passage à la multitude globale prête à s'exprimer dans les réseaux toujours inclusifs, hybrides et intrinsèquement démocratiques de l'empire⁹. La plupart des lecteurs ont trouvé que c'était peut-être l'argument le moins convaincant d'*Empire*. Mais ce qu'il faut préciser ici, c'est que, bien que l'idée de souveraineté transcendante et territorialisée liée à un État-nation donné domine la plupart des nationalismes

9. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, op. cit., pp. 153-178.

du Tiers-Monde, l'idée immanente d'un pouvoir constituant se donnant à lui-même l'appareil dont il a besoin pour se gouverner n'est jamais entièrement absente. En fait, de même qu'on peut invoquer le « peuple » pour légitimer des identités exclusives et souvent totalement répressives maintenues en place par les structures de l'État-nation, on peut l'invoquer pour critiquer, déstabiliser et parfois renverser ces mêmes structures. On peut même dire que le manque relatif d'institutionnalisation des structures étatiques modernes dans les pays postcoloniaux — un sujet de regret persistant dans la littérature portant sur le développement politique — est un signe de la présence vitale de la notion d'un pouvoir constituant immanent qui n'a pas encore été absorbé par la routine banale de la gouvernamentalité quotidienne. On pense ici à toute une génération de Bengalis qui, des années 1930 aux années 1970, se sont d'abord pensés comme une partie du nationalisme indien anticolonial, puis comme une partie du nationalisme pakistanais fondé sur la religion, enfin, comme un nationalisme fondé sur la langue bengali, se réinventant à chaque fois comme un nouvel État-nation territorial, tout en restant le même pouvoir constituant se donnant les institutions dont il a besoin pour se gouverner. Si l'immanence et la transcendance sont les deux modes de pouvoir souverain dans le monde moderne, on ne voit pas pourquoi la constitution américaine en aurait le monopole.

Voilà les raisons pour lesquelles je ne pense pas que les nouveaux réseaux globalisés de la production, de l'échange et des flux culturels aient produit, comme l'affirment Hardt et Negri, les conditions de possibilité d'un nouvel empire immanent, déterritorialisé et moins centralisé. Je ne suis pas plus convaincue lorsqu'on réserve cet argument aux années 1990, c'est-à-dire à la période allant de la Première Guerre du Golfe à la guerre du Kosovo, à cette époque où il y avait un niveau relativement haut de consensus dans la « communauté internationale » autour de l'idée d'interventions armées visant à renforcer le droit international et à protéger les droits de l'homme. C'est dans la période qui a suivi l'invasion de l'Iraq que l'argument a perdu toute crédibilité. Malgré la rhétorique de la « guerre globale » contre la terreur, les politiques de l'administration Bush et celles de chacun de ses alliés semblent parfaitement explicables en termes de calculs finalement assez démodés pour assurer leur sécurité nationale et veiller à leurs

intérêts nationaux. Une grande partie de la résistance à l'unilatéralisme américain, résistance qui a pris diverses formes allant de la diplomatie à l'insurrection et dépassé les divisions idéologiques, a aussi pris l'ancienne forme d'une protection de la sphère souveraine du pouvoir national. La question que nous devons poser est donc : comment devons-nous comprendre la relation entre la nation et l'empire aujourd'hui ? On a pu, il y a cinquante ans, à Bandung, déclarer les nations et les empires incompatibles : ce constat est-il encore pertinent aujourd'hui ?

L'empire est immanent à la nation moderne

Il est vrai qu'à l'ère de la mondialisation, la souveraineté nationale dans les domaines cruciaux du commerce extérieur, du droit de la propriété et des contrats, et des techniques de gouvernance a été mise à rude épreuve. Une pression à laquelle on ne peut pas résister pousse à l'uniformisation des règlements et des procédures dans ces domaines. Elle est supervisée, il est inutile de le dire, par les plus grandes puissances à travers les nouvelles institutions économiques. Peut-on supposer l'existence d'une convergence d'intérêts et d'un consensus de vues entre ces puissances ? Pourrait-il y avoir une compétition et un conflit dans une situation où des formes d'intervention internationale contre de moindres puissances sont à la fois communes et légitimes ? Une importante ligne de conflit potentiel a déjà émergé : celle entre le dollar et l'euro. Une seconde zone de conflit potentiel se dessine autour de la question du contrôle des ressources stratégiques comme, par exemple, le pétrole. Une troisième ligne de conflit peut aussi émerger avec la spectaculaire croissance économique de la Chine qui pourrait faire rapidement de ce pays un rival des puissances occidentales. C'est ce genre d'intérêts métropolitains compétitifs qui a conduit aux annexions et aux conflits impérialistes au dix-neuvième siècle. On peut même aller jusqu'à dire que c'est la première période de mondialisation capitaliste qui a conduit à la Première Guerre mondiale. Assistons-nous aujourd'hui à une tentative similaire pour délimiter des territoires de contrôle exclusif et des sphères d'influence ? Est-ce la signification cachée des divergences entre les plus grandes puissances à propos de l'occupation américaine et anglaise de l'Iraq ? Serait-ce la raison pour laquelle l'*establishment* politique américain est passé du

néo-libéralisme multilatéral et globalisateur de la période Clinton au néo-conservatisme unilatéral et ultranationaliste du régime Bush¹⁰ ?

Si les conflits d'intérêt dans le monde globalisé du début du vingt-et-unième siècle avaient un substrat plus matériel, on pourrait parler d'un déploiement cynique d'arguments moraux servant à justifier des actions impérialistes qui sont en fait motivées par d'autres raisons. C'est un aspect familier de l'histoire impériale du dix-neuvième siècle. C'est dans le contexte d'une opinion parlementaire et publique de plus en plus affirmée — un contexte exigeant qu'un gouvernement agisse de façon responsable dans le domaine des affaires étrangères, et tout spécialement dans celles qui requièrent la dépense d'argent public et l'envoi de troupes — que les politiques étrangères ou coloniales des puissances européennes impériales ont commencé à être envahies par une rhétorique de la haute moralité et des vertus civilisatrices. C'est comme partie du même processus qu'une théorie « réaliste » de la raison d'État a émergé, dans le champ des affaires étrangères, comme un discours de spécialiste utilisé par les diplomates et les politiciens qui cherchaient à isoler, à côté du sentimentalisme — aussi noble soit-il — de la rhétorique publique de la vertu morale, un domaine dans lequel défendre l'intérêt national de la façon la plus réaliste, c'est-à-dire avec l'appui des militaires et des puissances économiques. C'est l'origine de la « communication » idéologique dans le domaine des affaires étrangères et coloniales — une série spécifique de techniques servant à produire un consentement démocratique en faveur de décisions réalistes et largement secrètes prises par un petit groupe de politiciens pour défendre les « intérêts nationaux ».

Mais pourquoi faudrait-il encore croire à des arguments aussi spécieux dans un monde où la forme de l'État-nation est devenue la norme universelle ? Après tout, les États-nations sont égaux face au droit international et chacun d'eux vote à l'Assemblée générale de l'O.N.U. Curieusement, c'est la forme même de l'égalité universelle des États-nations qui a permis qu'on les compare selon divers critères. Nous sommes tous familiers aujourd'hui des comparaisons statistiques des nations à

10. David Harvey évoque cette possibilité dans son livre *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

l'aide d'indices comme le produit national brut, la croissance économique, le développement humain, la qualité de la vie, le degré de corruption, etc. Ce sont des mesures statistiques des différences entre des nations. Mais ces mesures statistiques créent des normes et, du même coup, attribuent des significations qualitatives et portent même des jugements moraux. Une norme peut donner une évaluation moyenne de la répartition empirique de, disons, l'alphabétisation ou la mortalité infantile dans les nations du monde, mais elle peut aussi être un standard qu'on propose comme un idéal à atteindre. Elle peut conduire à certains jugements moraux sur la capacité, la bonne volonté et les résultats des nations dans leur rapport à ces standards éthiques. Il n'est pas étonnant que ces jugements puissent parfois finir par porter sur les cultures elles-mêmes. Il semble par conséquent nécessaire que la normalisation de l'État-nation comme forme universelle de l'organisation politique de l'humanité contienne un mécanisme permettant de mesurer les différences culturelles et de leur attribuer une signification morale. Je dois ajouter que le processus de normalisation permet aussi de suivre les différences dans le temps, de sorte que certaines nations mal classées peuvent être regardées comme des nations qui s'améliorent et d'autres comme des nations qui se dégradent.

Je pense qu'on peut démontrer que l'histoire de la normalisation de l'État-nation moderne est inséparable de l'histoire des empires modernes. C'est au cours de la construction tout autour du monde des empires européens que toutes les formes et techniques de la gouvernance moderne ont été virtuellement développées, transportées et adaptées — pas seulement dans un sens, c'est-à-dire de l'Europe vers le reste du monde, mais aussi dans le sens inverse, c'est-à-dire des colonies vers la métropole. Mais c'est aussi dans le cadre du même processus de normalisation de l'État-nation que la règle de la différence coloniale a été inventée. Même au moment où l'on affirmait la validité universelle de la norme de la gouvernance moderne, la règle de la différence coloniale faisait que la colonie était considérée, sur la base de différences culturelles, comme une exception à cette norme universelle. En France, au moment où les députés de l'Assemblée nationale révolutionnaire déclaraient la validité universelle des droits de l'homme, ils pouvaient préciser que ces derniers ne concernaient pas les

esclaves rebelles de Saint-Domingue (aujourd'hui Haïti). Au milieu du dix-neuvième siècle, John Stuart Mill a pu écrire tout un livre exposant la supériorité universelle du gouvernement représentatif, mais non sans y insérer un chapitre expliquant pourquoi les Indiens et les Irlandais n'étaient pas encore prêts pour une telle forme de gouvernement. On pourrait remplir toute une encyclopédie d'exemples d'application de la règle de la différence coloniale au cours des deux derniers siècles.

J'aimerais maintenant proposer une définition générale de l'empire qui ne le lie pas à l'annexion et à l'occupation de territoires étrangers et soit, par conséquent, capable de rendre compte des nouvelles formes de contrôle indirect et informel qui sont devenues communes au cours des dernières décennies. Je propose de définir la prérogative impériale comme le pouvoir de déclarer l'exception coloniale. Tout le monde est d'accord pour reconnaître que la prolifération nucléaire est dangereuse et qu'il faut y mettre un terme. Qui décide que l'Inde, Israël et le Pakistan peuvent posséder des armes nucléaires, mais pas la Corée du Nord ou l'Iran ? Nous savons tous que le terrorisme international a de nombreuses sources. Qui décide que ce n'est pas l'Arabie Saoudite ou le Pakistan, mais le régime de Saddam Hussein en Iraq qui doit être renversé par la force ? Ceux qui revendiquent le droit de désigner ainsi des exceptions s'arrogent de fait une prérogative impériale.

Dans le cadre d'une normalisation, désigner une exception ouvre immédiatement un projet pédagogique. La puissance impériale doit dès lors prendre la responsabilité de discipliner, d'éduquer et de former une colonie afin de l'élever à la hauteur de la norme. Dans l'histoire, il n'y a eu que deux formes de pédagogie impériale — une pédagogie de la violence et une pédagogie de la culture. La colonie doit être disciplinée par la force ou bien éduquée (« civilisée ») par la culture. Nous avons encore vu appliquer ces deux formes de pédagogie ces derniers temps, bien après la décolonisation et la conférence de Bandung.

J'aimerais conclure ces propos sur la conférence de Bandung et sur ce qu'elle signifie pour nous aujourd'hui en citant une dernière fois ce qu'y disait le Président Sukarno en

1955 : « Nous vivons dans un monde livré à la peur. La vie de l'homme actuel est minée et rendue amère par la peur. La peur de l'avenir, la peur de la bombe à hydrogène, la peur des idéologies. Peut-être cette peur est-elle un plus grand danger que le danger lui-même, car c'est la peur qui pousse l'homme à agir follement, à agir de façon irréfléchie, à agir dangereusement¹¹. » Le Président Sukarno ne dit pas à qui il pense. Si nous revenons à la situation actuelle, nous entendons chaque jour parler d'hommes ordinaires et peu puissants que la colère pousse à agir dangereusement sans peur ni ressentiment. Mais nous oublions souvent que les hommes au pouvoir peuvent être bien plus irréfléchis et dangereux lorsque, poussés par la peur, ils choisissent de s'arroger la prérogative de déclarer l'exception. Il est possible que l'État-nation ne retrouve plus jamais la santé, mais l'empire n'est certainement pas mort.

Traduit de l'anglais par Christophe David

11. *Africa-Asia Speaks*, op. cit., pp. 19-29.

Les limites du nationalisme : citoyenneté et État

(Le nationalisme comme idéologie anticoloniale : une contextualisation)

Patricia McFadden

Spelman College – Université d'Atlanta

Au Sud de l'Afrique, en particulier, mais d'une façon générale à travers le continent africain, le nationalisme a été central pour imaginer à nouveau et pour reconfigurer la capacité d'agir (*agency*) humaine. Il a profondément influencé la politique dans les domaines privé et public. Il a également remodelé et transformé la signification et la texture politiques de l'espace géopolitique, imprégnant chaque région d'un caractère très particulier en termes de présence africaine, durant la dernière période coloniale et la période néo-coloniale. C'est pourquoi, dans le langage de tous les jours, nous parlons d'Afrique de l'Ouest, de l'Est, du Sud, du Nord, sans réellement réfléchir à ce que ces espaces offrent d'émergence d'une notion de citoyenneté régionale qui excède les étroites frontières nationales. En ce qui me concerne personnellement, je réclame déjà le titre d'« Africaine du Sud » en anticipant sur l'extension et l'expansion de ma citoyenneté dans le proche avenir, en termes à la fois spatiaux, politiques et idéologiques. Toutefois les prochaines décennies devront relever le défi d'en définir et d'en délimiter le contenu. Dans cet article, je voudrais me centrer sur le Sud de l'Afrique, comme espace géopolitique, un

concept structurel et historique à l'intérieur duquel se produisent des changements socio-culturels et idéologiques tout à fait dramatiques. Les idées que j'exprime ici sont le fruit de mon engagement personnel et intellectuel dans cette région.

Pour ce qui est du nationalisme, il est certain que cette idéologie a facilité la mobilisation de la colère humaine et de l'orgueil qui ont alimenté la réponse politique à l'impunité de l'occupant raciste et à l'arrogance coloniale. Le nationalisme fournissait une large plateforme essentiellement populiste sur laquelle les Africains du Sud de l'Afrique pouvaient s'unir et se forger de nouvelles images d'eux-mêmes. Les Africains pouvaient dépasser les notions racistes humiliantes et cruelles qui animent encore les mentalités et les comportements des occupants coloniaux, et se donnaient la possibilité de répondre (sur le plan politique et militaire) à l'assujettissement colonial, dans des formes qui créaient un changement léger, mais crucial, dans le paysage politique et socio-culturel, tout particulièrement en façonnant de nouvelles identités nationales.

Dans des pays comme le Zimbabwe, l'Afrique du Sud, le Mozambique, l'Angola et la Namibie, le point culminant du nationalisme a été celui du moment de l'indépendance, moment qui a été largement caractérisé par un certain nombre de compromis importants (pour les travailleurs qui avaient servi de « chair à canon » pendant les différentes guerres de libération). Les compromis qui ont été faits concernaient le maintien des privilèges de race et de classe pour ce qui est de la terre et du contrôle de la production. Mais d'un autre côté, le moment de l'indépendance a signifié pour les travailleurs — urbains et ruraux — de nouvelles possibilités en termes de citoyenneté et d'identité. C'est pourquoi le moment de l'indépendance marque la fin du colonialisme direct et de la visibilité de la présence des représentants coloniaux soutenus par des idéologies et des structures pratiquant l'exclusion de façon flagrante (comme l'apartheid en Afrique du Sud et en Namibie). Mais il marque en même temps la mise en œuvre d'une relation de collusion entre la classe dirigeante noire, en formation, et une élite coloniale mécontente, qui n'a accepté qu'avec réticence les exigences de ce moment, et qui a donc dû trouver d'autres moyens pour demeurer dans la région comme classe privilégiée.

Dans tous les pays de la région, exception faite de l'Angola et du Mozambique (qui ont finalement consenti à ces compromis après trois décennies de guerres brutales et de banditisme, financés et formés par les États-Unis, le Royaume-Uni et divers pays européens), les accords de compromis qui ont été passés au moment des indépendances, ont été les premières expressions réellement significatives de l'étroitesse et de l'inadéquation du nationalisme comme idéologie populiste.

Les hommes qui mirent en œuvre ces accords (Mugabe au Zimbabwe et Mandela en Afrique du Sud) furent du jour au lendemain transformés dans les médias occidentaux (et dans le discours universitaire) de « terroristes » en « excellents hommes d'État ». Mandela a, pour sa part, été quasiment canonisé, avec l'évêque Desmond Tutu comme fidèle disciple. En ce qui concerne Mugabe, les choses ont radicalement changé depuis ces jours grisants de soulagement et d'admiration pour lui, puisque certaines universités des États-Unis vont jusqu'à lui retirer les doctorats honoris causa qu'ils s'étaient empressés d'empiler sur lui, à l'époque où il paraissait être un protecteur tellement fiable des biens et des privilèges des Blancs dans la région. Peut-être Mandela aura-t-il davantage de chance, et ne vivra-t-il pas assez longtemps pour voir le jour où sa sainteté sera révoquée par les institutions occidentales, l'édifice de réconciliation de l'Afrique du Sud s'écroulant maintenant sous le poids des plaintes et du courroux des travailleurs. Ce jour n'est plus très loin.

Bien sûr certaines d'entre nous, féministes participant aux mouvements de libération nationale, ont déjà eu, durant la lutte, à affronter les tares et les faiblesses du nationalisme, en termes d'équité et de capacité à inclure nos revendications. L'intolérance à l'égard de la politique radicale des femmes, l'homophobie généralisée, la violence de la misogynie ordinaire, l'impunité des crimes sexuels dans les camps et partout à l'intérieur des communautés de libération, en disent long sur les rigidités du nationalisme (idéologie et pratique masculiniste) et sur son incapacité à opérer des changements, même légers, dans les relations intellectuelles entre autres. La résistance à transformer les systèmes patriarcaux de privilège à l'intérieur des mouvements de libération et des communautés peut, étrangement, être mise en parallèle avec la manière dont les colons blancs ont résisté et continuent encore à dénier les

privilèges dont ils ont joui en tant que bénéficiaires d'une suprématie institutionnalisée.

Néanmoins il est important de reconnaître les succès dont se sont assurés, à travers la résistance nationaliste anticoloniale, les gens d'Afrique et les femmes en particulier, même si cette réussite n'est que temporaire. Il faut reconnaître aussi à quel point ces résultats très importants marquent le moment de l'indépendance, comme tournant majeur dans l'histoire de la région et du continent.

À l'indépendance on a vu émerger partout en Afrique le sentiment nouveau d'un destin partagé entre les peuples d'Afrique, et ce sentiment caractérisait le plus distinctement le fait d'être arrivé en un lieu où le colonialisme « était sur le départ », et où le nationalisme était devenu « la servante » d'une nouvelle identité nationale qui incluait tout le monde — mais plus spécifiquement ceux qui s'étaient directement ou indirectement engagés dans la lutte pour l'indépendance. Les adultes noirs de sexe masculin devinrent la quintessence de la représentation d'une nouvelle citoyenneté, et les gens s'enorgueillirent d'être zimbabwéen, ou sud-africain, ou mozambicain. Pour la première fois depuis des siècles, les Africains aimèrent le fait qu'ils devenaient des personnes à travers une identité qu'ils avaient eux-mêmes forgée, souvent au prix de conflits amers et de pertes énormes, tant au niveau personnel que collectif. Alors que les Blancs restaient avec précaution sur les bords de la société zimbabwéenne, préférant ne pas « s'intégrer », même quand ils disaient avec insistance qu'il n'était pas question de parler de « blancheur » ou de colonialisme, les Zimbabwéens fêtaient leur nouveau statut et commençaient leur voyage si longtemps retardé vers une société postcoloniale.

Ce moment de fête, d'accès à notre autonomie, a été un accomplissement extraordinaire, en particulier pour les femmes africaines, parce que, même si elles avaient combattu et participé à la résistance contre le colonialisme, on traitait encore largement leurs contributions comme secondaires, et venant en appoint à celles des hommes. Les graines de la débâcle médiatique ont été semées dans les récits et dans les mises en scène de ces identités émergentes. Elles ont germé plus tard — vingt ans après pour le Zimbabwe — en se concentrant sur le

culte de la personnalité et la fabrication d'un discours systématique et dangereux sur le leadership africain, et le prétendu échec des Africains à décider de leur propre destin. J'expliquerai ce que j'entends par là, quand je traiterai plus particulièrement de la situation actuelle au Zimbabwe, et du jeu funeste avec nos existences et notre avenir auquel se livrent les médias et les gouvernements occidentaux.

Néanmoins, pour ce qui est des femmes africaines, le fait d'avoir accédé au public signifie qu'elles étaient devenues visibles et ouvertement politiques. Le moment de l'indépendance leur a offert une possibilité unique de présenter leurs revendications et de faire connaître clairement les titres dont elles pouvaient se prévaloir [à quels titres] pour aspirer à la citoyenneté. Elles insistaient sur le fait qu'en tant que femmes et en tant que personnes, elles étaient présentes elles aussi et qu'elles voulaient participer à la définition et à la détermination de la citoyenneté émergente. C'est pourquoi les femmes constituèrent des organisations, fabriquèrent des ordres du jour politiques, formèrent des alliances et apprirent à coopérer et à faire du lobbying pour obtenir la reconnaissance et les droits conformes à l'acception commune et au désir collectif. Des siècles de résistance au patriarcat se fondirent dans un Mouvement des femmes, expression publique de la capacité d'agir politique des femmes (*political agency*) — capacité d'agir qui a fait toute la différence dans les luttes de libération contre la colonisation, comme l'ont si courageusement reconnu Cabral¹, Fanon et Machel².

Cependant, parce que le nationalisme peut devenir tellement séduisant, particulièrement en ce qu'il facilite la mobilité ascendante de classe et qu'il déploie un discours de consolidation nationale et de projets de revanche culturelle, les femmes appartenant au leadership du mouvement s'installèrent confortablement dans le langage et dans la politique de l'inclusion nationaliste et s'intégrèrent bientôt dans l'État néo-colonial et dans ses institutions ancillaires. On traita alors les

1. Amílcar Lopez Cabral (1924-1973) fut l'un des principaux leaders de la lutte d'indépendance de la Guinée Portugaise (future Guinée Bissau) et du Cap Vert (Note de S.D.H.).

2. Samora Machel (1933-1986), l'un des chefs de la lutte pour l'indépendance du Mozambique, dont il devait devenir le premier Président (Note de S.D.H.).

idées radicales marquant la résistance aux conceptions patriarcales de la féminité, de la sexualité et de l'identité, comme des idées hérétiques et déloyales, et on leur opposa une résistance énergique à l'intérieur et à l'extérieur du mouvement. Dans tous les pays de la région, c'est l'homophobie et la xénophobie qui ont caractérisé le mouvement majoritaire et normalisé (*mainstream*) des femmes, en jouant sur la sexualité et la nationalité un scénario qui reflétait en miroir les positions et les pratiques de ceux qui occupaient l'État. Même lorsqu'ont émergé des mouvements d'opposition, souvent dans des circonstances très difficiles (et suspectes), on ne peut guère avancer que ceux qui les conduisent ne sont pas restés enfermés dans ces discours et ces attitudes d'exclusion. Morgan Tsvangirai, le leader du M.D.C.³ au Zimbabwe, est un polygame, qui repousse avec véhémence toutes les expressions de critique féministe concernant ses excès personnels et/ou le sexisme et le comportement misogyne de ses collègues à la tête du parti.

Les hommes du M.D.C. se vantent d'être polygames et déclarent que c'est une expression de leur authenticité d'hommes noirs. Un ancien cadre du M.D.C., qui avait assassiné sa femme parce qu'elle avait rompu leur mariage, a été défendu farouchement par Tsvangirai et par le parti. Il a fini par se pendre dans la cellule de sa prison. La plupart des gens connaissent l'homophobie de Tsvangirai, mais je n'ai pas vu de déclaration du M.D.C. sur les L.G.B.T.I.Q.⁴ et/ou sur le handicap, ou encore sur les droits des femmes hétérosexuelles. Et pourquoi n'y a-t-il personne dans les médias ou dans les milieux universitaires pour demander au M.D.C. de faire connaître sa position sur ces questions, sans parler des questions de la terre, de la propriété privée, du V.I.H. et de la crise du sida, de la santé et des droits reproductifs, etc. ? Après tout ils ont siégé au parlement zimbabwéen ces cinq dernières années. Ils sont maires de nombreuses villes et agglomérations, et ils occupent diverses fonctions relevant de l'État aux différents niveaux de la hiérarchie de gouvernance, à travers la société.

3. Mouvement pour le Changement Démocratique, principal parti d'opposition du Zimbabwe, fondé à la fin des années 1990 (S.D.H.).

4. Lesbiennes, Gays, Bisexuel-le-s, Transsexuels, Intersexuels, Queers.

Mais, parce que le paysage idéologique, politique et structurel du Zimbabwe a été aplati de façon tellement artificielle par les médias occidentaux de droite, représentés par C.N.N., la B.B.C., et au Sud de l'Afrique par le *Mail* et le *Guardian*, la plupart des gens ont été soumis à un régime continu de désinformation et de propagande concernant le Zimbabwe. Ce qu'ils racontent ne relève pas seulement de la tromperie et de la mauvaise foi, mais conduit aussi à ignorer qu'il existe au moins deux autres types de discours sur le Zimbabwe, à partir desquels concevoir une issue plus réaliste et moins dangereuse à la crise actuelle. L'un se tient à l'intérieur du Z.A.N.U.P.F.⁵ et des communautés qui soutiennent ce parti comme « mouvement de libération ». L'autre présente ce type d'alternative radicale qu'un article comme celui-ci tente de mettre en place. Le vacarme des médias conservateurs et libéraux, qui disent à peu près la même chose, n'a pas seulement pénétré dans tous les lieux de recherche universitaire, mais il a de fait réduit au silence les voix alternatives des gens qui veulent faire comprendre le Zimbabwe, l'Afrique du Sud, et d'autres sociétés du continent, à travers le prisme d'une économie politique radicale.

Néanmoins, j'aimerais m'étendre davantage sur la signification du moment de l'« indépendance » et expliquer pourquoi je pense qu'il est nécessaire que les chercheurs radicaux reviennent à ce moment. La plupart des analyses portant sur le Zimbabwe supposent que l'indépendance initie une transition à une certaine forme de redistribution, sans se poser la question autrement plus profonde de savoir comment cela peut s'être produit sans un processus de réforme radicale de statut du rapport à la terre, comme élément fondamental de ce changement.

Comme je l'ai développé dans mes travaux récents, il est crucial d'opérer une distinction conceptuelle entre le néo-colonialisme (dont le moment de l'indépendance constitue la phase initiale) et la postcolonialité (comme imaginaire politique et structurel). C'est seulement à cette condition qu'on peut

5. *Zimbabwe African National Union – Patriotic Front*, ou Union nationale africaine du Zimbabwe – Front patriotique, est le parti politique au pouvoir au Zimbabwe depuis l'indépendance, que dirige par Robert Mugabe (Note de S.D.H.).

entreprendre d'examiner de plus près les relations et les changements qui se sont produits à l'intérieur des sociétés de la région du Sud de l'Afrique, et sur le continent de manière générale.

L'idéologie du nationalisme ne fournit pas seulement une plate-forme temporelle pour l'imagination. Elle ne sert pas seulement à mettre en route la fabrication de nouvelles identités nationales (face à la présence de l'État colonial avec tous ses instruments et ses discours de terreur et d'exclusion), mais elle fournit aussi un véhicule pour la reconfiguration des rapports de classe et de propriété, d'une manière à la fois limitée et très significative.

À travers l'ensemble de la région des hommes de couleur acquièrent l'accès à l'État colonial et dans la plupart des cas (l'Afrique du Sud étant l'exception qui confirme la règle) les seuls changements qu'ils apportent à cet État sont le résultat de l'agitation des groupes de la société civile et de la pression que ceux-ci ont exercée sur eux pendant les premières années de l'indépendance. Rapidement ils acquièrent de la propriété (en général les terres que les Blancs ont abandonnées dans leur peur d'être gouvernés par des Noirs) et celle-ci leur est nécessaire pour faciliter leur repositionnement de classe et de statut social. Ils doivent posséder de la propriété pour faire partie de la petite bourgeoisie et être aptes à exercer le pouvoir dans ces sociétés capitalistes de la périphérie.

Il s'agit là du phénomène de base de la constitution de la classe dirigeante pourvue de la légitimité à occuper l'État. C'est pourquoi quand les gens accusent Mugabe (ainsi que Mbeki en Afrique du Sud) d'être corrompus et de ne pas se soucier de l'intérêt général, ils s'engagent dans un exercice moralisateur et facile, mais dont ils n'élargissent pas l'application à leur propre classe dirigeante. C'est hypocrite et raciste. Pourquoi George Bush peut-il être riche et gouverner, alors que Mugabe serait un voleur et un voyou parce qu'il a acquis de la richesse en faisant exactement la même chose que ce que Bush et ses compères de la classe dirigeante ont fait durant des siècles ? Tous deux sont membres de la classe dirigeante dans des sociétés capitalistes. La différence, c'est que le capitalisme en Occident compte sur l'absence d'une classe dirigeante noire en Afrique et sur l'exploitation d'une classe ouvrière ainsi que d'une paysannerie

appauvries. Leurs vies n'ont pas d'importance tant que la propriété blanche n'est pas menacée. C'est alors que nous voyons, avec étonnement, les membres les moins informés des sociétés occidentales témoigner de leur extrême préoccupation. Tout le monde est devenu « expert » du Zimbabwe.

S'il existe une classe dirigeante en Afrique, on attend d'elle qu'elle soit redevable aux États-Unis et à l'Europe, et qu'elle serve les intérêts des compagnies multinationales et des riches individus. L'Afrique du Sud et l'Ouganda en sont deux exemples.

Aussi longtemps que Mugabe protégeait les intérêts de propriétaires blancs au Zimbabwe (et il l'a fait pendant dix-huit ans, jusqu'à ce qu'il commence à perdre sa base politique parmi les travailleurs de ce pays qui voulaient qu'on leur restitue leur pays — après tout ils avaient mené une guerre de libération pendant une centaine d'années), aussi longtemps qu'il a été un « homme noir raisonnable », il a été le chéri de l'Occident. Il savait tenir sa place dans le monde, et alors qu'une certaine reconfiguration de classe était acceptable, on n'aurait toléré aucun changement majeur au niveau de la propriété et du pouvoir.

Durant ces années, nous avons vu comment Mugabe était représenté comme un leader démocratique, même si la plus grande partie de la population du Zimbabwe ne possédait aucun accès à la terre. Les fermiers blancs conservaient en « servitude » dans leurs fermes des centaines de travailleurs noirs, les femmes étaient considérées comme des « extensions » du travail masculin non payé, le travail des enfants était très répandu, et des milliers d'enfants à travers le pays n'avaient que peu ou pas du tout accès à l'éducation. Dans les mines et les fermes des Blancs, à travers le Zimbabwe, les Noirs étaient traités comme de la propriété, souvent sans les protections légales et politiques qu'on associe généralement à l'indépendance nationale.

C'est là que se trouvait la tare majeure d'un nationalisme conçu et pratiqué sur le mode néo-colonial. Le nationalisme devenait partial et excluant. Il servait la propriété blanche et facilitait l'émergence d'une classe dirigeante noire, qui accumulait les richesses avec soin, tout en contrôlant ses bonnes manières sous surveillance occidentale, et en ayant le souci des

privilèges des Blancs et des « droits de la propriété » au Zimbabwe et dans la région. L'Afrique du Sud est en train de répéter le même scénario.

Entre vingt et trente mille personnes ont été assassinées dans la région du Zimbabwe au milieu des années 1980, leurs corps ont été déversés dans des puits de mines désaffectées et dans des fosses communes dans des endroits reculés du pays, et on n'en a pas dit un seul mot dans les médias occidentaux. Les intellectuels radicaux ont prétendu n'avoir ni vu ni entendu parler des horreurs subies par ceux qui avaient l'audace de contester l'idée d'un « nouveau Zimbabwe » excluant certains groupes qui avaient participé à la résistance nationale, et exprimaient leur désaccord avec la forme que revêtait l'État-nation émergent.

Nous percevons à nouveau ici les limites du nationalisme comme idéologie dépourvue de la capacité à fournir véritablement à tous cette protection et cette sécurité qui font l'objet de déclarations si bruyantes, mais sans contenu, en particulier dans les constitutions nationales. Les journalistes ont appris à s'aveugler, et cette habitude a persisté, car désormais, même ceux qui se déclarent progressistes, évacuent aisément les informations sur les changements qui se produisent sur le terrain dans ce pays. Par exemple, le fait que plus de trois millions de Zimbabwéens aient reçu de la terre, dans des proportions variables, bien sûr. Mais la réforme agraire et la distribution de terres qui ont eu lieu dans le pays ces sept dernières années sont rarement mentionnées dans les médias populaires. En revanche, on perpétue délibérément les déclarations sur le copinage et la corruption parmi ceux qui sont à la tête de l'État zimbabwéen. Il y a bien sûr du copinage et une absence de transparence à l'intérieur de l'État zimbabwéen — et dans tous les États du continent, aussi bien que dans les États de l'Union européenne et aux États-Unis. Mais des organisations comme Transparency International et comme la Crisis Coalition ont transformé « la corruption et la mauvaise gouvernance » en une industrie, à l'intérieur du système global des O.N.G. (qui est alimenté par les gouvernements occidentaux de sorte que je ne comprends pas ce qu'elles ont de non gouvernemental), et des pays comme le Zimbabwe sont les souffre-douleur d'une telle surveillance. Faire ainsi deux poids deux mesures est blessant tant pour les gens du Zimbabwe que pour les communautés d'exclus dans

toutes les sociétés de pays se trouvant dans une situation analogue. En réalité les Zimbabwéens se battent pour cultiver de quoi se nourrir et réintroduire des pratiques agricoles traditionnelles. Ils s'opposent à une conception de l'agriculture définie par les échanges commerciaux, à l'usage des pesticides et des herbicides, à la monoculture, c'est-à-dire à une conception et une pratique coloniales de l'agriculture qui ne nourrissaient pas les gens qui travaillaient et détruisaient les écosystèmes et la biodiversité d'une énorme partie des terres agricoles de la région. La totalité de la région du Sud de l'Afrique est soumise à un cycle croissant de sécheresse et d'inondations, peu lié toutefois à la monoculture extensive qui a caractérisé l'agriculture des Blancs depuis presque deux siècles. En revanche, la déforestation à large échelle, une réduction inimaginable de la biodiversité, la modification du cours des rivières, et les quantités ridiculement élevées de pesticides, d'herbicides et de fertilisants introduites dans nos sols et dans nos eaux, ont pour objectif de stimuler l'horticulture et de fournir aux Européens des légumes frais au milieu de l'hiver. Pendant ce temps-là, dans toute la région, les Africains attendent aux portes des entreprises industrielles, mendiant un emploi ordinaire.

Cependant au Zimbabwe, les travailleurs se réapproprient la terre, même si c'est sans les libertés et la légitimité pour lesquelles ils se sont battus il y a presque trente ans. Mais on ne montre que rarement ce scénario de gens travaillant à regagner leur dignité, et on ne s'y réfère que peu. Au lieu de cela, les déclarations selon lesquelles Mugabe s'est emparé de la terre, et l'accapare avec ses compères, sont un lieu commun dans les médias et les travaux académiques. Ces déclarations sont accompagnées d'énoncés sans appel, suivant lesquels il ne serait pas possible aux Zimbabwéens d'organiser une élection dans les règles — même dans un avenir reculé — aussi longtemps que Mugabe sera candidat. Ces déclarations m'ont paru ridicules et vraiment incompréhensibles, jusqu'à ce que je comprenne qu'elles servaient à étayer l'éventualité d'une guerre civile dans cette région. Le battage fait autour des élections zimbabwéennes n'a pas seulement détourné la plupart des gens d'une analyse sérieuse de ce qui se passait dans cette société, des luttes formidables qui s'y mènent et des menaces sur son avenir. Il a également créé un fait accompli qui ouvre la porte à une autre

version de l'autoritarisme, qui sera orchestrée par Morgan Tsvangirai et les M.D.C. Dans toute cette propagande et ce battage médiatique, les gens du Zimbabwe sont absents et silencieux, leur histoire et leur capacité d'agir gommée ou contestée. On n'entend que la voix occasionnelle de quelqu'un que l'on interviewe pour confirmer les déclarations médiatiques.

Le nationalisme n'a pas été capable de réfuter cette attaque néo-impérialiste contre le Zimbabwe, et les réfutations qui adoptaient cette rhétorique anti-impérialiste ont été rejetées et considérées comme des expressions de la folie de Mugabe. Ce vide au niveau idéologique et conceptuel reflète la « fatigue » du nationalisme, face aux tentatives renouvelées de l'Occident de recoloniser le Zimbabwe et la région.

Pour ce qui est de la conception et de la pratique de l'inclusion, le nationalisme a été un échec pour la majorité de ceux qui aspiraient à la citoyenneté, en particulier les femmes qui, depuis l'indépendance, ont dû s'engager à nouveau dans des luttes pour les droits et la reconnaissance, avec bien peu de succès, les gains obtenus, quels qu'ils fussent, étant toujours suivis de retournements et de contrecoups. Presque immédiatement après que le drapeau a été hissé, les femmes ont fait l'expérience d'attaques sexistes avec un retour au « culturel ». La police et des groupes de jeunes hommes ont mené cette campagne d'exclusion, profondément misogyne et violente. Les femmes sont ramenées à la sphère privée, par des attaques sexuelles et physiques. Elles sont dévêtues et violées, pour « leur apprendre à devenir des femmes décentes », elles sont traitées de prostituées et d'étrangères, si jamais elles osent occuper la sphère publique d'une manière autonome, au niveau politique et sexuel. (Les hommes sud-africains se livrent en ce moment à cette parade masculiniste, comme le montre la conduite de mâles qui bénéficient de l'impunité comme Jacob Zuma, par exemple.)

On a là l'expression évidente de la reconfiguration de la sphère publique comme espace noir et masculin (après avoir été durant la colonisation un espace exclusivement blanc). La résistance à la présence des femmes dans l'espace public a été tellement systématique et persistante, que les changements qui ont été opérés au niveau des instruments légaux et constitutionnels de l'État sont largement les conséquences des

campagnes menées par les femmes, et du refus d'accéder aux exigences de les inclure dans les dispositions liées à l'indépendance. La plupart de ces dispositions ne sont, en effet, pas accessibles aux femmes travailleuses. Des amendements apportés aux systèmes légaux et aux codes coloniaux continuent à exclure les femmes du statut de citoyennes partout sur le continent, et comme je l'ai indiqué plus haut, le manque de profondeur du nationalisme comme idéologie du mouvement des femmes n'a servi qu'à réduire les possibilités des femmes au moment de l'indépendance.

Plus important encore, le nationalisme comme idéologie en faveur des droits des femmes et de leurs aptitudes, a été éclipsé par les changements qui se sont opérés au sein de cette idéologie au moment même de l'indépendance. Une fois que ceux qui contrôlent sa définition et son expression accèdent à l'État, l'idéologie nationaliste devient un vecteur pour le pouvoir et les intérêts de classe, ce qui exclut la majorité des travailleurs et des gens des campagnes, presque immédiatement après l'indépendance.

Pour illustrer mon propos, je vais prendre un autre exemple, en me référant au Programme d'ajustement structurel. Beaucoup de choses ont été écrites à la fois par la droite et par la gauche à propos du Programme d'ajustement structurel et de ses conséquences sur le continent africain. Les arguments de la droite sont foncièrement racistes et guidés par la défense néolibérale du capitalisme et du profit. À gauche, la plus grande partie de la littérature s'étend sur le manque de cœur de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international, et montre comment le Programme d'ajustement structurel est foncièrement un instrument de réincorporation de l'Afrique et plus généralement du Sud dans les systèmes néo-impérialistes que les États-Unis, l'Europe et le Royaume-Uni mettent en place. Toutes ces puissances sont, à l'époque actuelle, managers et contrôleurs de la finance et des richesses dans le monde. Mais il y a une pièce qui manque dans cette analyse de la gauche, et c'est elle qui mérite qu'on y prête attention.

Je suis tout à fait d'accord pour dire que le Programme d'ajustement structurel est une restructuration de l'économie capitaliste globalisée (ce qui s'applique à l'ensemble des économies capitalistes, au Nord et au Sud). Mais je pense que

nous devons également interpréter les implications politiques et idéologiques et les intentions du Programme d'ajustement structurel s'agissant des questions spécifiques de la citoyenneté et de l'État, particulièrement en Afrique.

Les luttes anticoloniales ont permis aux gens d'Afrique d'acquérir une conscience de leurs droits, conscience qui a été formulée dans les attentes et les exigences, au moment de l'indépendance, de services et de protections de base, au niveau de l'individu et de la communauté. Les gens étaient en attente d'un certain nombre de services de base, et à l'exception de l'Afrique du Sud, ils ont pu les obtenir. Je veux parler des soins de santé élémentaires, de l'éducation primaire, secondaire et même universelle (au Ghana, en Tanzanie, au Mozambique, au Zimbabwe et en Zambie), de logements et de transports subventionnés, d'une certaine sécurité sociale, etc. C'est en cela qu'ont consisté les bénéfices minimaux dont ont joui les travailleurs au moment de l'indépendance. Ce processus a permis aux travailleurs de commencer à faire l'expérience d'une qualité de vie qui leur permettait de regagner une certaine fierté et un sens de leur dignité, pour eux-mêmes et pour leur pays. Cela a créé chez eux une conscience de la citoyenneté qui était nouvelle, et qui était essentielle pour la consolidation des États émergents du continent. La relation essentielle entre l'individu, les communautés, les groupes de personnes, et l'État — comme véhicule de la prestation de services aux citoyens, aussi bien que comme dépositaire des droits des gens, et comme responsable devant le peuple — a commencé à se développer durant ces premières années d'indépendance. Grâce à l'éducation et à la santé, les gens acquirent l'aptitude à devenir des citoyens actifs, et c'est ce qui était manifeste dans les discours formulés par les Zimbabwéens durant la première décennie de l'indépendance.

Néanmoins, une fois donné le coup d'envoi du Programme d'ajustement structurel, cette relation a été systématiquement érodée, puis détruite, et comme la crise au Zimbabwe s'intensifiait avec la lutte pour la propriété et le pouvoir entre hommes blancs et noirs essentiellement, les travailleurs partirent à la dérive, sur l'océan d'un chaos économique, politique et social. En l'espace d'une décennie, les Zimbabwéens désavouèrent leur identité de Zimbabwéens. Ils changèrent de nom, ou bien utilisèrent le fait qu'ils étaient zimbabwéens pour gagner la sympathie et la pitié des gens du

monde entier. C'était tragique de voir et d'entendre des gens qui avaient été si fiers de leur nationalité et de leur pays, devenir des mendiants sur la scène internationale, avec les médias du monde qui vilipendaient Mugabe en l'accusant d'être la cause de la crise. L'exclusion économique, politique et sociale qui se joue dans les vies des travailleurs de ce pays, est devenue l'aliment de la propagande occidentale et de la diabolisation de plus de douze millions de personnes, qui célèbreraient un « culte de la personnalité » nommé « Mugabéisme ».

L'opposition politique nourrit cette guerre des médias et la confusion entre une situation historique complexe et une situation économique. Elle a hurlé si fort contre les crimes que Mugabe est supposé commettre au Zimbabwe, que personne ne s'est soucié de faire le point sur des faits historiques, ou même de mettre en question les déclarations des médias ou les allégations de l'opposition. C'est à peine si on mentionne le fait que jusqu'en 1998, les colons blancs, qui avaient commis de terribles atrocités et qui ont été autorisés à vivre librement au Zimbabwe au titre du compromis de « réconciliation » (analogue à celui qui a été passé en Afrique du Sud avec la commission Vérité et Réconciliation), possédaient 78% de la terre, et ce dix-huit ans après l'indépendance. Je pourrais faire la liste des nombreuses incongruités que l'on continue à taire dans cette guerre médiatique qui caractérise la campagne menée par la droite contre le Zimbabwe, et face à laquelle on ne voit ou entend que très peu de réponses radicales.

En l'espace d'une décennie, c'est la totalité de l'histoire de l'un des pays les plus riches de la région qui a été réécrite, en utilisant un discours qui déploie des figures typiquement racistes et condescendantes. On se déclare préoccupé par les Zimbabwéens qui « meurent de faim », pour masquer une campagne réactionnaire qui vise à restaurer ou à protéger la propriété et les privilèges des Blancs dans notre région.

Sans parler des extraordinaires richesses minérales et agricoles du pays, le Zimbabwe possède la deuxième réserve la plus importante du monde en platine. Et c'est là l'enjeu réel des sanctions. Les sanctions que les États-Unis, le Royaume-Uni et l'Europe ont réclamées pendant des décennies, ne pouvaient pas

marcher contre Smith⁶ ni contre l'Afrique du Sud de l'apartheid, mais elles fonctionnent de façon très efficace à l'égard du Zimbabwe néo-colonial. Voilà ce qui est réellement en cause, et les gens doivent cesser de se duper en se racontant qu'ils sont supérieurs à Mugabe, parce que c'est ce que leur racontent leurs médias belligérants et malhonnêtes. Tous les éléments sont là, qui prouvent que les médias occidentaux sont le moyen de communication le plus malhonnête jamais fabriqué par des êtres humains. Il n'y a qu'à prendre l'exemple de la guerre en Iraq, et je n'ai pas besoin d'en dire davantage.

Il ne fait pas de doute que Robert Mugabe et le Z.A.N.U.P.F.⁷ ont failli à l'égard du peuple du Zimbabwe, fondamentalement parce qu'ils ont déployé le nationalisme pour se situer eux-mêmes à l'intérieur de l'État, et qu'ils ont utilisé ce dernier comme instrument d'accumulation et de répression politique. Et cela, nous devons le dénoncer, nous qui, en tant que radicaux, avons participé aux projets anticoloniaux, avons soutenu et continuons à soutenir les luttes des gens pour la justice et pour une vie digne où qu'ils soient (dans ce pays inclus).

Cependant, ce à quoi nous avons assisté c'est à la fabrication d'une histoire révisionniste de nos pays. Il n'y a pas eu d'analyse de l'accord de Lancaster House⁸ qui garantissait la propriété des Blancs pour dix ans (auquel a fait suite le Programme d'ajustement structurel au Zimbabwe), non plus que de l'accord qui a assuré la propriété des Blancs en Afrique du Sud — accord consolidé par le processus Vérité et Réconciliation et la notion de nation arc-en-ciel qui a réduit au silence tous les débats et discours sur la race, la classe et l'exclusion, et même sur l'histoire de l'apartheid dans ce pays. Cette façon de raconter nos vies s'approprie notre capacité à agir (*agency*) et nous construit en « victimes », en malades (atteints du V.I.H.), mourant de faim (comme aujourd'hui au Zimbabwe)

6. Ian Smith, Premier ministre de Rhodésie de 1965 à 1979, en conflit avec le gouvernement britannique opposé à la politique ouvertement raciale qu'il menait, ce qui le conduisit à rompre avec le Royaume-Uni.

7. Voir note 5.

8. Cet accord (Lancaster House Agreement) signé à Londres en décembre 1979 a marqué l'indépendance du Zimbabwe mais en maintenant un certain nombre de privilèges des anciens colons blancs.

et dépourvus de la capacité ou de l'aptitude à transformer nos vies et nos sociétés.

Ces représentations très sélectives du Sud de l'Afrique se nourrissent de préjugés profondément enracinés concernant les Africains et le continent africain. Elles confortent les individus et les communautés qui ne veulent pas s'impliquer dans les questions de race et de propriété (et voir comment on continue à travers la race et la propriété, à nous exclure, nous, la majorité des Africains, sur notre propre continent). Ils sont ainsi dispensés de penser à la manière dont le confort quotidien de leurs vies (l'essence bon marché et la consommation excessive) est rendu possible par l'installation de régimes répressifs et néfastes. (Mugabe n'a pas inventé la répression ; en fait il essaie de se racheter vis-à-vis de la majorité de son peuple en redistribuant la terre — mais ce n'est pas ce qui fait vendre les journaux ni même accroître les cotes en bourse.) Enfin ceux qui adhèrent à de telles représentations ne voient pas le lien entre le sentiment de supériorité qu'ils éprouvent du fait d'être « occidentaux » par rapport aux Africains et aux peuples du Sud global, et les réalités quotidiennes qui sont concentrées dans la représentation démoniaque de « dictateurs dissidents » qui ont fait leur temps de service pour les États occidentaux.

Traduit de l'anglais par Sonia Dayan-Herzbrun

Refuser la globalisation et la nation authentique*

La politique féministe dans la conjoncture actuelle

Nivedita Menon

Université Jawaharlal Nehru, Delhi

Les débats qui, en Inde, tournent autour de la globalisation semblent ne prendre que l'une des deux formes suivantes. Soit la célébration acritique, par les élites consuméristes, de la nouvelle sphère émergente parfaitement Mcmondialisée, soit la réaffirmation, également sur le mode de la célébration, de l'État-nation comme rempart contre le capital global, par des forces qui se situent de part en part du spectre politique de la gauche à la droite. Cet article explorera différents aspects de ces débats, en mettant l'accent sur les disjonctions et les contradictions dans chacune des deux positions, pour essayer de définir un espace pour une politique féministe qui échappe aux deux options.

On peut trouver une utile voie d'accès au terrain que je veux explorer dans le mouvement récent de quelques groupes militants au Cachemire pour faire respecter le port du voile par les femmes musulmanes de cet État. Ce mouvement a

* Une version beaucoup plus développée de ce texte a été publiée sous le titre « Between the Burqa and the Beauty Parlour? Globalization, Cultural Nationalism and Feminist Politics », in Antoinette Burton, Anita Loomba *et al.* (eds), *Postcolonial Studies and Beyond*, Duke University Press, 2004.

maintenant plus d'un an¹ et il a débuté avec un ultimatum lancé par un groupe militant peu connu du Cachemire, le Lashkar-e-Jabbar. Le groupe a annoncé que toutes les femmes musulmanes de la vallée du Cachemire auraient à porter la burqa, et que celles qui ne le feraient pas seraient « punies ». Suivirent des attaques à l'acide sur les visages des femmes non voilées et des menaces de mort, une fois la date limite passée. À l'exception d'une importante organisation de femmes, Dukhtaraan-e-Millat, qui soutint l'appel, les autres groupes militants dénoncèrent cet ultimatum, et émisrent des doutes quant à l'existence d'un groupe se nommant lui-même Lashkar-e-Jabbar, suggérant qu'il pourrait s'agir d'une stratégie de l'État indien pour discréditer l'activité militante au Cachemire. Néanmoins la menace était réelle, et beaucoup de femmes, qui jusqu'alors ne voulaient pas porter la burqa, la mirent. Après ce qui parut être une accalmie, le mouvement s'intensifia en 2002, cette fois au nom d'une autre organisation. À cette phase, la menace cessa d'être à long terme — trois jeunes femmes furent tuées pour ne s'être pas voilées.

Cependant, pour ceux qui se battent pour protéger les droits démocratiques en Inde, on peut citer encore une autre tentative parmi d'autres, au cours des dernières années, pour contrôler le vêtement des femmes et leur comportement au nom de la pureté culturelle. Avec la circulation de plus en plus libre d'images issues de la culture consumériste occidentale à travers les chaînes de télévision en raison de la levée des restrictions, à l'ère de la « libéralisation », s'est exprimée à différents niveaux l'idée que la culture « indienne » était menacée. Des organisations de la droite hindoue, comme le Bajrang Dal et le Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad ont essayé de faire respecter les codes vestimentaires par les femmes dans les universités, déclarant que le harcèlement sexuel diminuerait si les femmes s'habillaient de façon « respectable » et conformément à la « tradition indienne ». Il est intéressant de noter qu'au Cachemire le Lashkar-e-Jabbar avait également appelé les « sœurs hindoues et sikhs » à porter un « *bindi*² » de façon à éviter d'être attaquées. Il est clair que lorsqu'on en vient au marquage du corps des femmes par des signes culturels, l'aile droite s'unifie en traversant les lignes idéologiques. De plus, il y

1. Cet article a été écrit en 2003.

2. On appelle bindi une marque ornementale posée sur le front, entre les deux sourcils.

a une homogénéisation caractéristique de l'Autre (dans ce cas, les non-musulmanes) car, bien sûr, les femmes sikhs ne portent pas le *bindi*.

Le fait que les communautés placent leur honneur dans « leurs » femmes et que la politique des cultures (*cultural policing*) commence avec le marquage et la définition de la place des femmes « à l'intérieur » de la communauté³, est maintenant un phénomène bien étudié par la recherche et la politique féministes. C'est tout particulièrement lorsqu'une communauté sent une menace peser sur son identité ou son existence, que sa fière affirmation identitaire commence par se marquer sur le corps de « ses » femmes. Par exemple, on date souvent l'augmentation du nombre de femmes musulmanes portant la burqa dans l'État du Kerala, où cette pratique était rare, de la démolition de la mosquée de Babri⁴. Ce phénomène n'est pas limité aux seules communautés minoritaires ; les communautés majoritaires elles aussi réagissent de cette façon à la menace que représente la culture « occidentale », comme on l'a vu avec les réactions violentes à la compétition pour le titre de Miss Monde, en Inde de la part de la droite hindoue et au Nigeria de la part de la droite musulmane. Mais c'est un sujet dont les féministes parlent depuis longtemps déjà. Ce qui m'intéresse ici, c'est un autre aspect de ce phénomène.

Je citerai une déclaration faite par une jeune femme musulmane du Cachemire, qui s'est mise à porter le voile après avoir reçu des menaces. Interrogée par un journaliste critique du diktat, elle déclara qu'elle n'avait jamais porté de burqa auparavant, que cela la rendait terriblement malheureuse, et qu'elle se sentait contrainte et entravée. « J'avais l'habitude d'aller régulièrement au salon de beauté, avait-elle dit plaintivement, mais maintenant je n'ai pas à me soucier de mon visage. » Cette déclaration a été placée en encadré dans l'article, de sorte que ce qui frappe en premier lieu c'est l'aspect poignant d'une jeune fille qui déclare qu'elle n'a plus à se soucier de son visage, parce qu'elle se trouve emprisonnée dans une burqa.

3. Voir, par exemple, Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading, Massachusetts, Addison-Wesley Publishing Company, 1991, et Tanika Sarkar and Urvashi Butalia (eds.), *Women and the Hindu Right, Kali for Women*, New Delhi, 1995.

4. S. M. Basheer, « Behind the veil », *Communalism Combat*, janvier 2003.

Néanmoins, à un autre moment de l'interview, elle concédait qu'elle se sentait davantage en sécurité en public, parce que les hommes lui témoignaient plus de respect. « Cela peut être un facteur de liberté », disait-elle, « vous pouvez aller où vous voulez⁵. »

Nous y voilà : la burqa qui offre un abri contre le harcèlement sexuel et quelques-unes des restrictions à leur mobilité auxquelles ont affaire les jeunes filles, et le salon de beauté, qui fait figure de royaume de l'expression de soi et d'émancipation de la contrainte du voile. Douleur alternative bonne à piéger une féministe ! La police des cultures est-elle moins efficace quand elle n'a pas le soutien de fusils mais du consensus sociétal ? Est-elle moins contraignante du côté « salon de beauté » de l'équation ? Lorsque les femmes brésiliennes meurent sur les tables d'opération des chirurgiens esthétiques ou que les adolescentes américaines risquent leur vie à manger de moins en moins pour rester belles et minces, s'agit-il de police des cultures, ou est-ce l'expression d'un « libre arbitre » ? Si cette jeune fille du Cachemire pouvait continuer à fréquenter les salons de beauté, en serait-elle plus libre de s'exprimer « elle-même » ? J'insiste sur le fait qu'il ne s'agit en aucun cas ici d'une simple question rhétorique, mais d'un dilemme significatif pour la compréhension de ces phénomènes d'un point de vue féministe. Considérons le nombre croissant de femmes indiennes de classe moyenne, qui auraient pu être des ménagères sans revenu propre, et qui maintenant installent des salons de beautés dans leur maison. En agissant ainsi, elles deviennent de petits entrepreneurs (les documents officiels qui enregistrent les prêts accordés à cette fin qualifie de « non traditionnelle » cette méthode pour se procurer des revenus, tout comme la micro-édition ou la gestion de boutiques de téléphone public). Il est vraisemblable que ces femmes acquièrent ainsi un degré de contrôle de leurs ressources légèrement supérieur à celui qu'elles avaient comme femmes au foyer. Cependant la prolifération de ces salons de beauté reflète aussi la nouvelle pression du « *good look* » selon les nouvelles normes, qui

5. Muzamil Jaleel (2001) « Look at me, don't look at me » *The Indian Express*, 9 septembre 2001, Section 1, p. 1.

s'exerce même sur les femmes de milieux traditionnels, et qui les pousse à dépenser leur temps et leur argent pour y parvenir⁶.

Il s'agit d'un phénomène propre à ce moment de l'histoire, en particulier quand on se trouve dans une démocratie postcoloniale⁷ comme l'Inde. Face à la rhétorique moralisatrice sans cesse renouvelée de la droite, pendant les années 1990, qui ciblait les femmes en tant que dépositaires de la pureté culturelle, une modalité de réponse critique est venue de l'élite globalisée, célébrant le « choix », la « liberté individuelle » et le « droit des femmes sur leur corps ». C'est ainsi qu'une histoire sur les concours de beauté au Pakistan publiée dans le *Wall Street Journal*, était intitulée « Le Pakistan dévoilé⁸ ». C'est pourquoi tandis que la droite attaquait les concours de beauté ou les célébrations de la Saint-Valentin comme étant « occidentaux » et « moralement corrupteurs », les élites indiennes occidentalisées réaffirmaient leur fierté de notre « modernité », et l'assurance de « nos femmes » sur la scène internationale (plusieurs femmes indiennes ont en effet, ces toutes dernières années, été élues Miss Univers et Miss Monde). Dans ce débat, la gauche semble s'être laissé piéger à assimiler l'« anti-globalisme/anti-impérialisme » au « nationalisme ». Elle a, dans ce processus, pris des positions similaires à celles de la droite. Par exemple, les gouvernements des deux États qui ont interdit les concours de beauté en 2001 sont ceux de l'Uttar Pradesh, dirigé par le BJP, et du Bengale occidental, dirigé par un Front de gauche. Aucun des partis ne s'est situé dans la perspective d'une critique de l'instrumentalisation des corps des

6. Le salon de beauté comme espace ambigu d'affirmation de soi et de réification, a largement été étudié dans les recherches féministes. Voir par exemple P. Black « "Ordinary people come through here": Locating the beauty salon in women's lives », *Feminist Review*, n° 71, 2002 ; et P. Black et Ursula Sharma « Men are real, Women are made up: Beauty Therapy and the Construction of Femininity », *Sociological Review*, 49 (1), 2001.

7. J'utilise le terme de « postcolonialisme » non pour désigner simplement ce qui est « postérieur » au colonialisme, mais dans un autre sens bien connu, c'est-à-dire comme le discours de mise en opposition qui naît de la rencontre avec le colonialisme. La postcolonialité commence donc dès le tout premier moment du contact colonial. Cf. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *The Postcolonial Studies Reader*, London, Routledge, 1999, p. 117.

8. Mei Fong, « Lifting the veil from Pak ramps » (*Wall Street Journal*) reproduit dans *The Indian Express*, 31 mars 2002, p. 18.

femmes. Dans les deux cas, la justification était de l'ordre de la « pureté culturelle ».

Le défi pour une politique féministe, dans ce contexte, est de pouvoir élaborer un espace différent pour une politique radicale de la culture, une politique qui se différencie du nationalisme culturel et économique de la gauche et de la droite, mais aussi des réponses libérales des élites consuméristes qui célèbrent la globalisation.

Il est instructif à ce niveau d'examiner un argument important qui présente la globalisation comme uniformément opprimante, en particulier parce qu'elle est censée être pleinement compatible avec la politique de la droite hindoue en Inde. Kumkum Sangari, dans un article intitulé « La reine de beauté et la bombe » montre, à juste titre, qu'aussi bien la défense des concours de beauté par les nouvelles classes moyennes indiennes que l'opposition à ces manifestations de la part de la droite hindoue, « relèvent du nationalisme et véhiculent un antiféminisme manifeste⁹ ». Cependant elle essaie de comprendre cette réponse contradictoire exclusivement à l'intérieur du cadre de l'économie politique. Elle définit les deux réponses comme correspondant à « deux moments historiques distincts » — la droite hindoue représentant « l'ère du capital marchand, qui a favorisé l'extraction en maintenant des relations précapitalistes dans les formations colonisées ». Durant cette ère, « des enclaves “retardataires” tenues à l'écart du marché et de “l'occident” sont devenues synonymes de la culture indigène authentique », alors que ce sont les nouvelles classes moyennes représentant « les “enclaves modernisées” qui, dans la période actuelle, sont devenues l'épicentre de la culture authentique¹⁰ ». Sangari sépare donc les deux réponses, comme correspondant à différents moments temporels du capitalisme. Cependant, au fur et à mesure que l'argumentation avance, il devient impossible de maintenir la distinction, car les contradictions sont trop nombreuses. Après tout, la nouvelle classe moyenne constitue aussi une partie de la base qui soutient la droite hindoue, et c'est en partie la raison pour laquelle le Premier ministre qui est à la

9. Kumkum Sangari, « New Patriotisms: the Beauty Queen and the Bomb », in Rada Ivecovic and Julie Mostov (eds.), *From Gender to Nation*, Ravenna, Longo Editore, 2002, p. 156.

10. *Ibid.*

tête de la coalition de droite, a applaudi au succès des femmes indiennes dans les concours de beauté. Sangari a trop facilement écarté ce fait, le qualifiant de « division du travail entre les parlementaires “modérés” à l’intérieur de la droite hindoue et les vandales qui tirent profit de la rue », les premiers soutenant l’ajustement structurel, alors que les autres maintiennent le mythe des revendications de l’aile droite nationaliste hindoue en clamant leur opposition à « quelques-uns de leurs épiphénomènes ». Ces derniers groupes, soutient-elle (et elle donne en exemple le Vishwa Hindu Parishad et le Bajrang Dal), « ne mentionnent même plus l’économie¹¹ ».

En réalité, ce n’est pas le cas. Il y a certainement une division du travail dans la droite hindoue, mais elle procède différemment. Le Vishwa Hindu Parishad et le Bajrang Dal se centrent généralement sur la « culture », alors que c’est le Swadeshi Jagran Manch qui s’occupe de l’« économie ». Ce dernier se consacre spécifiquement à propager le slogan, émotionnellement chargé, du *swadeshi*¹². Cette organisation, tout comme les autres branches de ce qui est appelé le Groupe Sangh — conglomerat flou de différentes formations hindoues de droite — met continuellement la pression sur le gouvernement pour qu’il revienne sur la politique de libéralisation conforme aux prescriptions de la Banque mondiale. De fait, les organisations hindoues de droite ont collaboré avec les organisations de gauche à plus d’une occasion, à Delhi et à Bombay, pour monter des manifestations de masse contre la globalisation¹³.

D’un autre côté, le gouvernement de la gauche (communiste) du Bengale occidental a invité très activement le capital étranger, et a montré un grand empressement à appliquer toutes les politiques d’ajustement structurel exigées pour que ce programme réussisse. Par exemple, le Secrétaire général du Parti communiste de l’Inde (marxiste¹⁴) a dit clairement, à plusieurs occasions, que le parti n’était pas opposé à ce que des entreprises

11. *Ibid.*, p. 162.

12. Ce terme désigne la stratégie économique d’auto-suffisance, qui a été une des lignes majeures du programme du Mahatma Gandhi (Note de S.D.H.).

13. Par exemple à Bombay le 25 avril 2001, et à Delhi le 27 février 2003.

14. Il s’agit du CPI (M) au gouvernement dans l’État du Bengale (Note de S.D.H.).

comme Coca-Cola viennent investir dans le pays¹⁵. Le Premier ministre du Bengale occidental, Buddhadev Bhattacharya, du CPI (M) a dit dans une récente interview : « Le monde a besoin d'une compréhension nouvelle... nous devons comprendre le capital et ses exigences. Le capital est très important. » Ajoutant qu'il fallait créer des emplois non de l'ancienne façon, mais en encourageant les énergies entrepreneuriales¹⁶. Son gouvernement a avalisé un système contractuel pour les travailleurs, et il est prêt à liquider les industries d'État qui sont mal en point. Sangari n'aborde pas du tout ce qu'a de complexe et de contradictoire l'attitude de la gauche par rapport à la globalisation. Son silence sur la gauche, dans son article, suggère que cette dernière est « réellement » contre la globalisation, contrairement à la position hypocrite de la droite. Néanmoins, si la « schizophrénie » qu'elle attribue à la droite hindoue par rapport à ce problème est tout aussi évidente pour la gauche, alors nous devons renoncer à tenter de comprendre ces réponses contradictoires en termes de pathologie.

Nous voici donc en présence d'une configuration dans laquelle nous voyons, à certains égards, les gouvernements de gauche et de droite se soumettre à l'ajustement structurel, et à d'autres, les nationalistes de gauche et de droite protester ensemble contre les clauses sociales et la « culture occidentale » représentée par les concours de beauté¹⁷. Sur d'autres points encore, gauche et droite se rejoignent dans un orgueil nationaliste concernant la bombe : le CPI (M) a été l'un des premiers à réagir à l'explosion de la bombe nucléaire indienne en félicitant les scientifiques indiens pour leur « exploit ». Ce n'est qu'un peu plus tard, après la réciproque des explosions nucléaires au Pakistan, que la gauche a fait connaître publiquement son opposition à la bombe. Dans un passage passionnant, Sangari développe l'idée que si la bombe tourne autour de l'« axe de la masculinité » et le concours de beauté autour de l'« axe de la féminité », « l'un et l'autre s'enracinent dans des sentiments de privation ». « Un cumul national de la beauté et de l'aptitude à la violence, doivent pouvoir résoudre

15. « Surjeet rules out probe into Cola row », *The Hindu*, 8 février 2003, p. 7.

16. « Regarding industrial policy there is some friction between government and the unions », *The Indian Express*, 10 juin 2001.

17. K. Sangari, « New Patriotisms: the Beauty Queen and the Bomb », *op. cit.*, p. 162.

tous les problèmes économiques et sociaux¹⁸. » Il y a là une intuition forte et des idées convaincantes, mais le problème est que Sangari suit la tendance générale en Inde propre à l'opposition de gauche à la bombe, en la caractérisant comme « englobée dans le vocabulaire de l'hindouïté¹⁹ ». Elle amalgame donc la droite hindoue avec les soutiens à la globalisation, aux concours de beauté, et à la bombe. Cependant, même si l'explosion de la bombe a eu lieu sous un gouvernement de coalition conduit par l'aile droite hindoue, la politique nucléaire de l'Inde n'a pas été initiée par la droite hindoue qui a simplement hérité d'un projet nationaliste de longue date, consistant à « faire entrer l'Inde sur la scène mondiale », projet auquel la droite et la gauche ont toutes deux contribué.

C'est pourquoi il n'est pas très utile de tenter de comprendre les effets de la globalisation (ou la politique de droite en Inde) en fonction de la seule politique économique, ni même de présumer qu'il y a du côté de la gauche une position purement anti-globalisation, et du côté de la droite, nécessairement une position de compromis. Comme nous l'avons vu, les réponses varient selon qu'il s'agit de gouvernements, de partis, ou de syndicats de gauche et de droite, et réduire toute cette variété de situations à deux positions homogènes, c'est perdre le sens de la complexité à la fois de la globalisation et des réponses qui lui sont apportées.

Dans ce contexte, je trouve éclairante la manière dont Frederic Jameson identifie cinq niveaux de globalisation : technologique, politique, culturel, économique et social²⁰. Comme il l'indique, cet exercice permet de faire l'inventaire de leurs ambiguïtés. Dans le contexte indien, Kancha Iliah propose un raisonnement analogue quand il suggère que, alors que dans la sphère *économique* la globalisation « a permis au riche d'avoir une vie épanouie et variée et a rendu le pauvre plus pauvre », dans le domaine culturel elle « a ouvert une nouvelle voie d'espoir pour les masses historiquement opprimées », c'est-à-dire les basses castes, qu'il appelle « Dalit-Bahujan ». Selon lui

18. *Ibid.*, p. 162.

19. *Ibid.*, p. 168.

l'accès de ces castes à l'anglais est un moyen d'entrer en contact avec les « systèmes de savoir égalitaires du monde ». Alors que la culture « occidentale » menace les Brahmanes, elle libère les Dalit-Bahujan. « La globalisation culturelle nie le mythe brahmane de la pureté et de la souillure²¹. » Jameson et Iliah nous aident à rendre plus complexe notre compréhension de la globalisation et de ses effets.

Néanmoins, l'intention de Jameson, une fois identifiés les différents niveaux de globalisation, consiste à démontrer leur cohésion ultime, et ce faisant, elle tend à faire disparaître leurs ambiguïtés. Comme nous le verrons plus tard, ce mouvement nous ramène plus ou moins en arrière, aux mouvements qui identifient anti-impérialisme et nationalisme. Je suggérerais que le nationalisme n'est que l'une des plateformes à partir de laquelle contrer l'impérialisme de la globalisation des entreprises, et que ce n'est certainement pas la plus juste ni la plus efficace, du point de vue d'un essai de critique radicale du capitalisme. En bref, on a besoin d'une critique sans compromis de l'État-nation.

Frederic Jameson affirme crûment, malgré quelques précautions qu'il prend plus loin dans le même article, que « l'État-nation reste aujourd'hui le seul terrain concret et le seul cadre pour la lutte politique²² ». Il tient à cette idée, bien qu'il reconnaisse que les États-Unis ont « coopté » le langage du nationalisme et utilisent le langage de l'universalisme pour défendre leurs intérêts nationaux spécifiques. Cependant Jameson essaie de venir au secours du nationalisme en s'engageant dans un exercice familier à ceux qui suivent l'historiographie indienne. Il distingue entre un « bon nationalisme » qui est « le grand projet collectif » de construction d'une nation, et un « mauvais nationalisme » qui est la tentative de s'emparer du pouvoir d'État afin d'assurer l'hégémonie de la bourgeoisie nationale. « C'est pourquoi les nationalismes qui ont conquis le pouvoir ont pour la plupart été les mauvais ». Jameson pense en outre qu'« on se fourvoie à confondre le nationalisme avec des phénomènes comme le communautarisme, ce qui est frappant dans (par exemple) la

21. Kancha Iliah, « Cultural Globalisation », *The Hindu*, 22 février 2003, p. 10.

22. F. Jameson, « Globalisation and Political Strategy », *op. cit.*, p. 65.

politique identitaire hindoue, même si c'est à une échelle vaste et — il faut bien le dire — nationale²³ ».

J'affirmerais, au contraire, que le nationalisme même est l'une des formes premières de la politique identitaire. Il n'est pas évident que la politique identitaire ne puisse se référer qu'aux « plus petites » identités *incluses dans* la nation, même si c'est là une assertion courante dans l'historiographie indienne. Par exemple, un groupe d'historiens indiens soutient que l'essor des identités religieuses, régionales et autres, résulte de « la dégradation du nationalisme réduit à un stratagème idéologique destiné à défendre les intérêts des élites dirigeantes²⁴ ». On émet ici la théorie d'un nationalisme authentique qui serait démocratique et séculier. Cette théorie sous-tend même des analyses comme celles de Purushottam Agarwal, qui reconnaissent que ce qui est appelé « communautarisme » n'est pas tant un particularisme vis-à-vis de la nation, que, simplement, un autre projet moderne de construction nationale²⁵. Car Agarwal continue à distinguer le projet communautaire de construction nationale du projet séculier sur la base de l'orientation « démocratique » (affirmée, pas démontrée) du dernier, opposée à l'orientation autoritaire du premier.

Quoi qu'il en soit, je voudrais insister sur le fait qu'aucun projet de formation communautaire ne peut a priori ou par nature être supposé démocratique. Au contraire, « la nation » ne peut représenter que les valeurs dominantes, majoritaires, et les minorités qui réaffirment « leur » culture ne peuvent jamais déclarer qu'elles sont légitimées à représenter la nation, qu'il s'agisse des Musulmans en Inde ou des Indiens aux États-Unis. En outre, d'un point de vue historique la nation « séculière » a elle aussi construit la citoyenneté à travers des mesures anti-démocratiques. Dans le cas classique de la France, Eugen Weber décrit le processus d'« acculturation » par lequel au dix-neuvième siècle, les habitants de l'aire qui devint la France

23. *Ibid.*, p. 64.

24. Bhagwan Josh, Dilip Simeon et Purushottam Agarwal, « Rethinking Secularism », *Mainstream*, 30 décembre 1990.

25. Purushottam Agarwal, « Surat, Savarkar and Draupadi: Legitimising Rape as a Political Weapon », in Tanika Sarkar et Urvashi Butalia (eds.), *Women and the Hindu Right Kali for Women*, Delhi, 1995, p. 32.

furent faits « Français », c'est-à-dire « la civilisation des Français par la France urbaine, la désintégration des cultures locales par le modernisme et leur absorption par la civilisation dominante de Paris. [...] Livrées elles-mêmes jusqu'à leur accession à la qualité de citoyens, les masses rurales non assimilées furent intégrées au sein de la culture dominante de la même manière qu'elles avaient été intégrées dans une entité administrative. Ce qui s'est passé correspond à une sorte de colonisation²⁶ [...] ».

Dans un tel contexte, il est profondément problématique d'affirmer, du point de vue d'un projet démocratique, un lien direct entre anti-impérialisme et nationalisme. Nous qui souhaitons pratiquer une politique démocratique, ne pouvons nous permettre de ne pas réfléchir sur le moment fondateur de la violence discursive que « la nation » a présupposé et produit, et aux formes de répression et de marginalisation sur lequel est basé le discours nationaliste hégémonique, à n'importe quel moment de l'histoire et dans n'importe quelle partie du globe — même à Cuba et en Chine, présentés par Jameson comme « les meilleurs contre-exemples de la façon dont le nationalisme concret peut être parachevé par un projet socialiste²⁷ ». Aucun projet de nationalisme n'est jamais « parachevé ». Il est paralysé, d'une manière ou d'une autre, par un appareil de coercition qui s'appuie sur la sanction de la violence pour prévenir l'expression d'autres voix et d'autres identités qui ont des aspirations similaires.

Comme nous venons de le constater, le « décès de l'État-nation » à l'ère de la globalisation est un mythe. Dès que l'État-nation a abandonné ses responsabilités en matière de développement et de protections sociales, il s'est aussitôt reconstitué sous tous ses aspects oppressifs. Que ce soit aux États-Unis, en Inde, en Bosnie ou au Rwanda, le nationalisme xénophobe et chauvin s'exprime à plein régime, et le visage répressif de l'État-nation face aux voix dissidentes et/ou marginalisées apparaît de façon évidente. Le prétendu « retrait de l'État » n'est visible que dans les secteurs dans lesquels il

26. Eugen Weber, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale*, traduit de l'anglais (*Peasants into Frenchmen*, 1976) par Antoine Berman et Bernard Geniès, Éditions Fayard, 1983, p. 691.

27. F. Jameson, « Globalisation and Political Strategy », *op. cit.*, p. 65.

avait auparavant quelques responsabilités, à savoir la santé, l'éducation, etc. Ce « retrait » est en réalité une étape nécessaire pour faciliter la pénétration du capital global, tandis que sont prises un grand nombre de mesures pour contrôler la mobilité du travail et les syndicats, et que sont promulguées de nouvelles mesures qui renforcent l'État de toutes sortes de manières pour assurer un climat favorable à l'investissement. De fait, la délégitimation de l'autorité de l'État ne concerne que les effets positifs (d'un point de vue démocratique) qui ont été produits dans les luttes anti-impérialistes, et elle s'accompagne simultanément du renforcement de tout ce que nous associons de négatif et de répressif à l'État. Le résultat de ce processus est que ce qui peut être appelé une réponse « démocratique » est quelque chose de beaucoup plus complexe que ce à quoi notre expérience nous a jusqu'ici préparés.

Je voudrais présenter une série d'exemples pour illustrer la nature complexe du terrain qu'une politique radicale doit affronter. Les forces de la globalisation peuvent travailler contre celles de la droite religieuse. Pourquoi, par exemple, les grandes entreprises indiennes sont-elles intervenues si fortement et si publiquement contre le nettoyage ethnique qu'avait tenté d'effectuer il y a un an le gouvernement de la droite hindoue du Gujarat ? Parce qu'une Inde secouée par la violence n'est pas une Inde dans laquelle les investissements sont en sécurité. Autre exemple, le quotidien national *The Indian Express*, qui a mené une des campagnes les plus âpres et les plus minutieuses contre le carnage du Gujarat²⁸, et qui a pris une position

28. Amnesty International rapporte ainsi les faits qui se sont produits dans cet État de l'Ouest de l'Inde au printemps 2002 : « L'étincelle est venue de l'attaque par des Musulmans, d'un train transportant des activistes hindous de retour de la ville d'Ayodhya (État d'Uttar Pradesh), où ils avaient soutenu la campagne d'une organisation extrémiste pour construire un temple hindou là où une ancienne mosquée a été détruite par des militants hindous en 1992. Cinquante-huit personnes sont mortes brûlées vives durant l'attaque du train. Les appels à la revanche n'ont pas tardé. Une véritable chasse aux Musulmans s'est déclenchée dans plusieurs villes du Gujarat, notamment dans la plus grande ville, Ahmedabad, peuplée à 80% d'Hindous. De larges bandes d'Hindous se sont formées et ont attaqué hommes, femmes et enfants musulmans, détruisant tout ce qu'ils possédaient sous le regard passif, voire les encouragements des policiers. Un climat de terreur a régné durant plusieurs semaines : filles violées puis brûlées vives, enfants poignardés à mort, femmes

fortement séculière aussi bien dans ses éditoriaux que dans tous ses récits. Cependant ce journal est également un de ceux qui s'expriment le plus fortement en faveur de la globalisation, et qui approuve de façon régulière les mesures anti-pauvres comme le « nettoyage » de Delhi d'où l'on chasse les colporteurs et les marchands des rues, où l'on interdit la mendicité, etc. Les deux sentiments, le fait d'être pour la globalisation et hostile au fondamentalisme religieux, sont parfaitement compatibles. Pourquoi, par exemple, la Saint-Valentin, qui est de plus en plus populaire en Inde, est-elle devenue la cible de violentes attaques de la part de la droite hindoue ? Pour les féministes qui ont critiqué à la fois la « romance » et le consumérisme qui sous-tendent la Saint-Valentin, l'opposition de la droite hindoue met en relief un autre aspect : le pouvoir potentiellement subversif de deux *individus* « amoureux », et (peut-être) oublieux des identités de caste, de classe et de religion. Ce caractère potentiellement subversif de la romance est certainement une menace que la droite hindoue prend très au sérieux. De la même façon en Iran, l'île de Kish est devenue en 1989 zone franche, et depuis ce temps-là les règles strictes concernant le vêtement et la mixité des sexes ont été adoucies pour les touristes aussi bien étrangers qu'iraniens. Les autorités doivent de temps en temps faire un rappel à l'ordre pour éviter l'ingérence des tenants de la ligne dure, mais en gros, Kish est « connue pour être une oasis de luxe et de laxisme²⁹ ». Inversement, bien sûr, la globalisation économique peut se réapproprier les slogans féministes au bénéfice d'images traditionnelles des femmes. Ainsi beaucoup de publicités poussant à consommer des biens à l'occasion du 8 mars, le célèbrent comme la « Journée de l'épouse ».

Encore d'autres arrangements qui font désordre. Comment comprendre la présence active de la droite hindoue dans certains mouvements contre les grands barrages, par exemple dans la région de Tehri ? Leur rhétorique épouse l'imagerie « hindoue » uniquement pour défendre le mode de vie traditionnel contre le développement moderne et destructeur, ainsi que le montre

brûler) était la technique de terreur la plus utilisée par les assaillants hindous à l'encontre des femmes musulmanes. » Ce massacre qui a fait au moins 2 000 morts s'est déroulé avec la complicité évidente de la police (Note de S.D.H.).

29. Nazila Fathi « A little leg, a little booze, but hardly Gomorrah », *The New York Times*, 15 avril 2002.

l'œuvre de Mukul Sharma³⁰. Sharma lui-même attribue une motivation « communautariste » à l'implication de la droite hindoue dans de tels mouvements. Même si c'étaient là les motifs « réels », il est sûr que la participation active de la droite hindoue à un mouvement écologique peut engendrer deux conséquences également possibles. Il se peut qu'elle réussisse à communautariser le mouvement, mais il y a aussi de fortes chances que le mouvement écologique restreigne et transforme le « communautarisme » de la droite hindoue. Nous ne pouvons pas présumer à l'avance ce qui se passera. Inversement, il y a un courant pro-Dalit/basses castes qui est fortement pro-globalisation et favorable au grand barrage, parce que pour les basses castes, la « tradition » et le caractère coercitif des activités traditionnelles ne peut qu'être oppressif.

C'est pourquoi les deux types de réaction, qu'il s'agisse de se tourner vers l'État-nation pour réaffirmer la vieille autorité, ou d'en présumer la défaite et de fêter la globalisation, sont tout à fait déplacés. Je dois sans doute préciser ici que le raisonnement développé ci-dessus, qui rejette l'idée que l'on puisse critiquer l'impérialisme en s'appuyant sur l'État-nation, prend le contre-pied à la fois du post-nationalisme « d'en haut » de la globalisation économique qui cherche à dépasser la souveraineté de la nation dans l'intérêt du capital global, et du discours des ONG internationales avec leur notion de « société civile globale ». L'un et l'autre utilisent le langage de l'universalisme pour piétiner la souveraineté nationale et la remplacer par une autorité supranationale qui appliquera un ensemble de codes homogènes. On décrirait mieux le type de post-nationalisme auquel je me réfère en disant que c'est un mouvement « qui vient d'en bas », à la fois trans-national et sub-national. D'un côté, les solidarités trans-frontières des mouvements de femmes, des mouvements pour les droits des travailleurs et des minorités, pour la démocratie et la paix. De l'autre, les luttes sub-nationales qui critiquent simultanément la nation, l'État, et la communauté.

On trouve un exemple marquant d'un tel mouvement sub-national dans l'engagement du mouvement des femmes dans la question du Code civil uniforme. À partir de la fin des années

30. Mukul Sharma, « Nature and Nationalism », *Frontline*, vol. 18, n° 3,

1990, on s'est écarté de la revendication d'un Code civil uniforme, en reconnaissant que cette uniformité ne mettrait pas fin à l'injustice de genre. Un tel code ne ferait qu'universaliser comme « indienne », une norme des castes supérieures hindoues de l'Inde du Nord, en y contraignant toutes les communautés et les castes ; il renforcerait l'intervention de l'État sans réaliser les objectifs féministes. On comprend maintenant qu'on ait besoin de stratégies multiples et simultanées pour aboutir à des rapports justes entre les hommes et les femmes (*gender justice*) dans le domaine des lois personnelles, ce qui implique de renforcer les courants démocratiques à l'intérieur des communautés religieuses qui essaient de réformer les lois personnelles de façon à parvenir à la justice de genre³¹.

Le mouvement queer constitue un autre exemple de mouvement qui a la potentialité de dépasser la nation dans les deux sens indiqués plus haut. Il se peut que la visibilité croissante de ce mouvement et sa présence dans le discours commun en Inde résultent, d'abord, de la globalisation des peurs et des stéréotypes associés au sida. Néanmoins, depuis qu'il est apparu dans l'arène publique, sa politique subversive a beaucoup évolué. « Queer » est le terme adopté pour suggérer la déstabilisation minutieuse de la catégorie de « genre » elle-même, et la fluidité continue du genre et des identités sexuelles, bien au-delà de la simple prolifération de labels comme gay, lesbienne, bisexuel, etc. Les mouvements queer, à travers le monde, incarnent la possibilité à la fois de construire des liens à travers les frontières, et de compliquer les identités de genre/sexualité, de race, et de communauté. Il permet donc une critique radicale de la famille hétérosexuelle et patriarcale qui est le fondement de l'État-nation.

Si l'on prend au sérieux les « cinq niveaux » de globalisation de Jameson, il faut parvenir à caractériser la « globalisation » comme une articulation complexe de processus différenciés, qui peuvent entrer en contradiction les uns avec les autres. L'intersection de ces processus peut produire des moments différenciés du point de vue spatial et du point de vue temporel, qui produisent de la contrainte mais aussi de la liberté.

31. Voir mon essai « Women and Citizenship », in Partha Chatterjee (ed.), *Wages of Freedom*, OUP, Delhi, 1998.

On ne peut prédire à l'avance lequel de ces moments produira de la contrainte ou de la liberté. Une politique qui vise une transformation radicale ne peut se permettre de ne pas reconnaître toute la signification et tout le potentiel qu'offre cette imprévisibilité.

Traduit de l'anglais par Sonia Dayan-Herzbrun